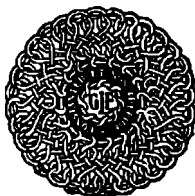
PLOTINO

ENNEADI

PRIMA VERSIONE INTEGRA E COMMENTARIO CRITICO

DI

VINCENZO CILENTO

VOLUME I

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1947

Alla mia piccola mamma morta che, ne la sua vita ignara, mi disvelò l' 'Anima'; al genio di Benedetto Croce che, ne la sua opera, tersa come una statua greca, mi dischiuse la via verso lo 'Spirito'.

ὅρμον ἐς εὐσεβίης με πελάσσατε κεκμηῶτα.
Proclo, Inno VI, 12.

PREMESSA

Tradurre — ciò che, per grandezza, è degno di esser tradotto — è una esperienza cosí individuale e incomunicabile e, a un tempo, un lavoro di esattezza scientifica che, tra le opere dello spirito, è una delle piú ardue, se vuol trovare, com'è giusto, un punto stabile, ove concorra e si plachi, serenamente, il libero e vasto gioco di persone e di cose collaboranti in relazioni vive e in lunghi contatti: l'autore, il testo e, postremo, il traduttore stesso.

L'autore. Non parleremo, ora, di lui se non per dire che si è voluto ricostruire e interpretare la sua parola, ottenere che egli, fioco in Italia per lungo silenzio, dopo la gloria del rinascimento fiorentino, parli nella sinusia eterna degli spiriti. Della sua vita ci racconterà Porfirio, il levantino amanuense, che apre ancora una volta, fedele editore, le Enneadi; vita, che noi vorremo ben interpretare, al termine della pubblicazione; ma ora basti ammonire che, se assegniamo il primo posto alla 'vita' e non seguiamo Harder — la cui fresca priorità ci sarà preziosa sotto il profilo filologico — il quale la confina come Anhang, non è già che noi si voglia far

prendere alla lettera gli aneddoti, graziosi, per certo, onde il discepolo, pensandosi di cingere di un'aureola di leggenda il venerato capo del suo maestro, lo riduce, in definitiva, a qualcosa che oscilla tra il mago e il taumaturgo, tra il medium e il santo. No. L'irrequieto Fenicio che sconvolge la scuola, ancor chiusa nella sua disciplina di silenzio e di segreto, col suo ardore intemperante di neofita, orientalizza cose e persone e concetti; ma, se è privo della recettiva pacatezza di un Eckermann, ne ha tuttavia la ingenuità — 'den naive Genius' — ond'egli si tradisce, allorché, riportando qualche detto che noi moderni comprendiamo troppo bene, egli confessa, candidamente, di non averne capito nulla. E questo ci basta, per la intelligenza di quelle pagine porfiriane; perché Plotino, invece, ci si rivelerà da se stesso — sui interpres — una volta che il suo testo — alla cui ricostituzione questa opera vuol dare un qualche contributo — uscirà purificato e ci disvelerà, allora, l'ultimo uomo del mondo antico — egizio, per nascita; greco, della paideia alessandrina; romano, di vita e di ambiente; ma, a dir vero 'patria ei non conosce altra che il cielo' —, uno che si sta perplesso tra due mondi e, pur sentendosi, per dirla col Müller 'uno schietto germoglio ellenico', ha, nondimeno, come un'attrazione strana verso certi gnostici abissi del pensiero, dai quali pure rilutta, razionalmente; un uomo, tuttavia, intrepidamente fermo al limite tra quella pura misura ellenica e il tumulto inquieto del nuovo mondo pervaso e percorso da un lievito e da un fremito creatore; uno cui, forse, il presagio della disfatta vela alquanto la voce e getta un'ombra di tristezza — quella che ci fa trepidare dinanzi al volto cieco di una statua greca — e, nondimeno, riversa generosamente il flume platonico alla nuova sete degli uomini. Proprio perché sa bene

per quali vie la ‘ victrix causa ’ celebrerà prossimo il trionfo, Plotino valica, col salto di Achille — per un bisogno estremo di evasione — i confini dello spirito individuale; ma, misticamente greco e non apocalitticamente orientale, non cade fuori dello Spirito ipostatico e universale; l’atto della θεωρία è sempre lì, sino al limite noumenico dell’Uno; essa — cuore del plotinismo — è il nuovo demiurgo; è Spirito e Natura, contemplante e contemplato, creante e creato; ma la sua ἐπιβολὴ ἀθρόα si esercita nel regno dello Spirito, eternamente, giacché τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν (II, 9, 9). Per evitare, dunque, erramenti in questo primo grande itinerario mistico, noi poniamo intanto il Nostro — e ciò può valere, quanto meno, come metodo — sul saldo piedistallo della grecità.

Il testo. La collocazione di Porfirio al primo piano non ha, dunque, rilievo esegetico, ma risponde solo a un’esigenza filologica, che vuol compensare la sfiducia per Porfirio filosofo con altrettanta stima per Porfirio filologo e ammirarne, con Paul Henry — che ha steso tanta ala sulla storia della tradizione — le tact et la fidélité. In verità, la filologia di questa seconda metà di secolo dovrà pur terminar di pagare il suo debito verso Plotino, per riverenza verso l’antichità che, al dire di Eunapio, ne teneva alta la fiamma, agli ‘ altari ’. Per converso, la interpretazione di lui, nel puro dominio delle idee, da parte dei filosofi dovrà, pazientemente, non più troppo precorrere, come usa talvolta, ma seguire il solco faticoso della filologia, che è tuttora alle prese — tra documenti, cronaca, storia — con un testo altrettanto impervio quanto suggestivo: sol che si legga, ad esempio, nell’importante passo V, 2, 1, § 1, ἐκείνως, testimoniata appena mezzo secolo dopo da Mario Vittorino Afro

— rifiutando ἐκείνης del Müller e del Volkmann, ἐκεῖνο del Bréhier e ἐξ ἐκείνου di Harder — e la phrase liminaire et sibylline — per dirla con lo Henry, che ha scoperto e illustrato, da par suo, il testo — s'illumina e illumina, alla sua volta, tutto il contesto dottrinale plotinico; ancora: leggiamo, auspice lo Henry stesso, nel *De beata vita* 'Plotini' invece di 'Platonis' e ci si fa più viva, dentro, la figura di un Agostino plotinico più di quanto sia platonico.

Fortasse non erat hic locus; si vuol dire, comunque, che occorre lavorare molto, ancora, prima d'immettere, in modo degno, nella corrente del pensiero umano, l'ultimo monumento del mondo antico. Il quale è uno splendente frutto maturo che aduna i succhi di circa dieci secoli di speculazione, in una 'terra promessa' del pensiero; la pianta umana, che lo recava, aveva veramente, in grado altissimo, la qualità della silenziosa vita arborea, quale Plotino vide nel mirabile trattato sulla *Contemplazione* (III, 8). Le Enneadi sono come fasciate di alti silenzî contemplativi, onde furono care ai mistici di ogni tempo e di ogni fede: silenzî di adolescenza tormentata, in cerca di un Uomo e di se stesso; silenzî di scolaro fedele e discreto — da ventotto a trentanove anni! —; silenzî socratici su campi militari presso il nomade pretorio di Gordiano; silenzî di Maestro fedele al segreto e, soprattutto, allo spirito di Ammonio, il misterioso Socrate alessandrino; silenzî, infine, di scrittore che, dapprima riluttante, vergò di poi, rapido e ispirato, le sue pagine concise — questo, il filologo plotiniano non deve dimenticare mai — quasi lo spirito dettasse dentro, ed egli fosse difeso dai conversari degli uomini — ai quali pur si concedeva, benignamente — come da una sfera di cristallo.

Purtroppo, però, il frutto fu raccolto — per modum accipientis — da uomini che non erano più greci; sulla

sua buccia splendente si riversarono, secondo la imagine del Maas, ripresa dal Pasquali, le acque della tradizione. Ed alla sorgente sta, piamente, lo stesso Porfirio, capostipite umano, chino sull'originale plotinico altrettanto prezioso quanto illeggibile. Se Plotino è apparso, nel corso dei secoli, un autore accompagnato, proverbialmente, dalla 'réputation d'être inintelligible' — così, il venerando Bouillet — la prima colpa è sua, di Plotino: hinc prima mali labes. Porfirio, accorto editore, ha crudamente insistito su questo punto: un supremo fastidio s'impadroniva di Plotino quando Porfirio lo costringeva a scrivere. Anche lo scrivere era πρᾶξις; ed egli era, tutto e solo, chiuso nella θεωρία.

Ond'è che Plotino attende ancora una più ferma edizione critica, oscillando, ora, in una fluidità che lascia ancor più perplessi, dopo che esso — emerso appena dalla fallita editio princeps del Perna (1580) passò e ripassò per filologiche mani; dal coltissimo Creuzer (1814 - 1835 - 1855) all'epigrafista Kirchhoff (1856) 'un puriste sans pudeur' (Henry); da filologi specializzati—Müller (1878), Volkmann (1883-4)—a filosofi di ampî studî — Bréhier (1924-1936) —; e ognuno, abbandonandosi a una critica congetturale più o meno cauta, diede la sua 'editio ex codicibus castigata'; ma i procedimenti in uso, se pur fossero approdati, per una sorta di prodigio, all'autentico testo plotinico — un grande contemporaneo, invece, si appaga di rifarsi solo all'archetipo — ci avrebbero dato una ricostituzione basata solo sull'autorità del loro chiaro nome ma, comunque, incontrollabile, poiché, per esempio, Kirchhoff emenda più spesso di quanto avvisi, nel suo scarno apparato, e cancella non rare volte 'ex Eusebio' — che per lui è solo pura tradizione indiretta, perché non valutando abbastanza lo 'Scholion luculentum' (Creuzer, *Prolegomena*, XXI) a

IV, 4, 30, che invece porterà lo Henry a sì memorabile ipotesi, non sospetta neppure la recensio eustochiana nella Παρασκευή — un Eusebio, per giunta, che spesso non è altri che Stephanus! Senza dire, poi, che anche dopo la bella realizzazione del Müller — un nome assai caro per il grande studio dedicato a Plotino nelle annate di Hermes — U. v. Wilamowitz lamentava tuttavia la 'difficultas interpungendi', la quale era in una situazione così rovinosa nel primo Creuzer Oxoniense, ch'egli stesso nobilmente riconosceva, nell'edizione didotiana, che 'in vocum sententiarumque interpunctione sexcenties peccatum est'. Si arriva al punto che le edizioni posteriori segnino persino un regresso, proprio nell'epoca di tanto filologico orgoglio della Editionstechnik!

E veniamo ai contemporanei. Stranieri, tutti. (La filologia italiana è stata stranamente silenziosa su questo tema.) Oppermann, Harder, Henry lavorano, di gran lena, ognuno per la sua via, intorno al testo faticoso. Dal primo e dall'ultimo attendiamo le promesse edizioni critiche. Il secondo, due anni prima di iniziare la pubblicazione della sua versione, recensendo in *Gnomon* (1928) la versione del Bréhier, prestava, in gran copia, sussidî filologici e lanciava un grido di allarme a proposito di edizioni critiche: ... 'so kann man sich schwer des bedrohlichen Eindrucks erwehren, dass die hundertjährige europäische Tradition der Textkritik in Gefahr ist zu zerfallen'.

Intanto, la presente versione ha potuto giovarsi solo di sussidî incompiuti, perché, tra le rinnovate speranze fatte concepire dalla filologia plotiniana contemporanea e la stesura di queste pagine, ha imperversato la guerra.

Traggo dalla versione dello Harder la divisione per paragrafi, la quale egli ha già fatto accettare da Op-

permann per il suo testo futuro [1]. Ma chi sa dire che n'è di questi due grandi studiosi di Germania, dopo tanta rovina? A me non è dato sapere neppure se Harder abbia o no pubblicati i cinque quaderni di note, che avrebbero fatto séguito ai nudi volumi del testo tradotto.

Come il titolo — quindici volte secolare — dimostra, io seguo la Tavola sistematica porfiriana e non il Canone cronologico, pur esso porfiriano, al quale invece si attiene lo Harder, unico dei traduttori, e si attenne il Kirchhoff, unico tra gli editori, intitolando, il primo, ' Plotinschriften ' e il secondo ' Plotini Opera '. Ciò rientra in un mio generale orientamento filologico, in quanto penso che la futura edizione critica delle Enneadi debba risalire soltanto all'archetipo della tradizione manoscritta e non già allo ' stato ' anteriore — per usare il termine coniato dallo Henry — supponiamo, di Amelio, di Eustochio e persino di Porfirio stesso, il quale — è noto — pubblicò le Enneadi, dopo ampia consultazione di condiscepoli, più di trent'anni dopo la morte di Plotino, ai primordi del secolo quarto. Non credo, peraltro, al Canone (e sono in buona compagnia: Volkmann, Zeller, Richter) né vengo meno alla fiducia riposta in Porfirio, giacché questi non assicura la successione in ogni singola serie. E si è accesa tanta battaglia — sulla quale non ci soffermeremo almeno per ora — che non è proprio il caso di allontanarsi dalla buona tradizione (la quale ha pure un suo segreto intùito del vero) tanto più che questo rispetto della tradizione si concilia mirabilmente con le esigenze pratiche dello studio — ' quod a facilioribus ad difficiliora paullatim

[1] In Italia, l'ha, con me, fatta sua il mio dotto amico Giovanni Pugliese-Carratelli, limitatamente alla ' Vita di Plotino ', in un volumetto ove, accanto al testo greco, è anticipata questa mia versione.

transducit lectorem et cognata cognatis in universum recte coniunxit' (Volkmann, p. VII). Harder segue il Canone; ma il suo ordinamento non collima neppure col Kirchhoff che, pur partendo dal Canone, contrae alla sua volta i cinquantaquattro trattati — il numero è comune alla Tavola e al Canone — in quarantotto. Si tratta di un arbitrio, in sé innocente ma fonte di difficoltà nella consultazione; e Volkmann, a torto, per restar fedele alla precedente edizione teubneriana, mentre dispone il testo in conformità della Tavola enneadica, trascrive solo la duplice sinossi del Kirchhoff.

Harder, poi, riconosce — sembra — che l'edizione critica debba seguire la Tavola: perché, allora, la versione deve seguire il Canone? Per studiare, forse, la curva del pensiero di Plotino? Ma, a tacere della ridda delle ipotesi sui varî punti di sutura fondati su scarni e mal concludenti 'εἴρηται' (ogni filologo cuce a un suo modo; e Heinemann ingrossa la Plotinische Frage) si deve pur riconoscere, con Zeller, Volkmann, Richter, che a cinquanta anni le idee d'un filosofo sono già mature. Inoltre, il trattato plotinico procede alla maniera leibniziana, come rilevò giustamente Bréhier: omnia in omnibus.

E la recensio eustochiana? Era sistematica o cronologica? Non sappiamo. Il celebre scolio a IV, 4, 30 non solo attesta l'esistenza di un corpus eustochiano e quindi un'antichissima dualità di 'stati' ma mostra altresì che questo 'corpus' era ripartito diversamente che nella posteriore 'recensio' di Porfirio. Non possiamo certo pensare ch'ella pure fosse enneadica, perché Porfirio volle trovare nel criterio sistematico la giustificazione scientifica del suo gusto, tutto pitagorico, dell'aritmologia, citando — esempî illustri — Apollodoro e Andronico, editori sistematici entrambi, l'uno di Epicarmo, l'altro di Aristotele. Né sembra psicologicamente pro-

babile che egli si rifacesse, comunque, a Eustochio, di cui riconosce la pietà prodigante al maestro le cure della sua scienza, ma si guarda bene dal menzionarne l'attività editoriale. O, forse, non ne ebbe notizia? Non mi sembra. Gli altari di Plotino — cosí, Eunapio — erano caldi, allora! È piú probabile che Porfirio affettasse di ignorare un Eustochio filologo, tanto piú che questi, in fondo, aveva dovuto — invita Minerva — improvvisarsi editore, lui, uomo di scienza, sol perché si era trovato casualmente in possesso degli scritti plotiniani, proprio al capezzale di morte di Plotino. Egli, il buon medico, si ritenne erede e depositario di tanta ricchezza e, nella grande solitudine di quella scuola, un tempo fiorente e allora dispersa, nell'assenza di Porfirio, esuberante nella sua Ueberkraft, lanciò, meglio che seppe, una sua 'recensio'. Oso credere, persino, che si trattasse precisamente del manoscritto plotiniano, che il maestro doveva pur serbare presso di sé e riprendere, dopo che Porfirio l'aveva allestito per la ἔκδοσις; anzi, chi ci assicura che questi avesse corretto i primi ventun trattati che Plotino aveva già scritti prima della venuta di Porfirio? Non poté esserne stato revisore il suo predecessore Amelio, il quale, in fatto di correzioni, doveva essere un gran negligente, come il nome, invano cambiato in Amerio, insinuava e Longino apertamente rimproverò? Ora — si noti bene — la lunga citazione eusebiana del IV, 7 (la pericope B dello Henry), introdotta nella volgata plotinica la prima volta dal Kirchhoff, il cui freddo latino dell'apparato mal cela lo scatto di gioia per avere potuto colmare *ex Eusebio* l'immensa lacuna 'quam archetypum olim contraxerat', si appartiene precisamente a uno dei trattati del primo gruppo: il secondo del Canone; e, forse, esso fu proprio il primo scritto plotiniano, come vogliono Heinemann e Cochez,

il trattato ' le plus élémentaire... le plus scolaire ' (Bréhier) — una specie di Fedone senza poesia perché filtrato attraverso il rigore logico dell'Eudemo aristotelico (Jäger, *Paideia*, ed. it., p. 57). Era, esso, nelle mani di tutti, come il gemello περὶ τοῦ καλοῦ; e Porfirio, che finisce per non possedere più il secondo, proprio allorché si accingeva a ricapitolarlo (Vita, § 149) non rivede, forse, in un primo momento, neppure il primo: non ne è responsabile, lui, almeno finché non se ne farà editore. Gli errori risalgono proprio al modo caratteristico di comporre che ha Plotino (Vita, §§ 43, 102); e Amelio ha tutt'altro da fare (Vita, § 97). Tutto ciò spiegherebbe, a mio parere, il brulicare degli errori — ricordiamo l'accorata protesta di Longino (ivi) — nella recensione di Eustochio. Lo Henry ha ben ragione di restaurare la fama della veracità e della fedeltà di Eusebio — che certamente si avvalse della recensione eustochiana e non già di quella porfiriana — difendendolo dalle dure accuse dello Scaligero. Orbene, se Eustochio non poté certo indovinare la Tavola porfiriana, non poté neppure, peraltro, seguire il Canone la cui portata, pur se fosse stato uniforme nella scuola, è ridotta dallo stesso Porfirio con l'espressione conclusiva (Vita, § 138) ' libri apparsi alla rinfusa '. In definitiva, Eustochio dové seguire un ordinamento diverso, quale che sia, pitagorico o meno, e forse anche lui, come Porfirio, ne poté dare notizia, aprendo il testo, se è vero, come crede l'Oppermann, che anch'egli abbia scritto una ' Vita di Plotino '. Comunque, al filologo moderno non resta, in tali frangenti, che seguire la buona tradizione. Non è pensiero improbabile che Plotino stesso abbia approvato, in linea di massima, la Tavola enneadica, prima di dare a Porfirio quell'incarico ufficiale, tant'è vero che questi si sentì in dovere di significare

ai membri della scuola già dispersa, la sua impresa editoriale: egli aveva coscienza di lanciare al mondo il manifesto definitivo del neoplatonismo.

Quanto siam venuti dicendo è, beninteso, congettura, una sorta di corollario ispiratoci dai 'Théorèmes' del P. Henry, dal quale tante volte abbiamo sperato di attinger consiglio, al di là delle barriere della guerra. Anzi, fino a ieri, avevamo deciso di lasciar trascorrere anche più del canonizzato novennio, prima di pubblicare questa versione. Ma il nulla è più odioso del poco. E Paul Henry, dopo aver dedicato molti anni e parecchi volumi e tanto amore alle 'Études plotiniennes' s'è, d'improvviso, taciuto, quando già sembrava che il frutto maturo dei suoi ampi prolegomeni, esaurita l'inchiesta sugli 'stati' antichi e su quelli medievali, raccogliendosi, infine, nella promessa 'histoire du texte de Plotin', cadesse, una buona volta, nel saldo gètto d'una 'recensio'. Ma egli s'è beato e ciò non ode, perché — mi si dice — s'è levato dalla esplorazione filologica, così terrestre, ai puri cieli della teologia. Tant'è: Plotino non è poi nuovo all'ufficio che Dante assegnava a Virgilio.

La presente prima versione completa delle Enneadi vuol gettare un ponte, sia pur di fortuna, e spianare persino un po' di strada da quel ciglio alto — ove, nel 1492, brillò il lucido latino di Marsilio — sino ai giorni nostri, rispondendo, meglio che sa, a un desiderio universalmente sentito. Quando leggemmo la versione leopardiana della biografia di Plotino, noi fummo trattenuti da un indugio che superava assai i tanti altri sofferti durante l'annosa fatica. In quel latino riecheggiante, non senza qualche filologica audacia, il testo ficiniano — il poeta aveva soli sedici anni,

come avverte Monaldo — noi sentimmo un'altra eco, il presagio di un altro limpido dettato: le sue prose, intendo, terse e meste e ignude come la tomba di Silvia! Egli solo — dicemmo — avrebbe dovuto sfogliare ancora il vecchio Perna e trapassare da Porfirio a Plotino, allontanando cosí, forse, il cattivo genio dei suoi tedî futuri che già apprestava le fasce; poiché era ancora, quello, il suo periodo eroico e plutarcheo delle 'venturose e care e benedette... antiche età'; nessuno mi toglie dall'anima una sorta d'impressione — che si tramutava in certezza, man mano ch'io traducevo — che cioè la stessa poesia dell'idillio trae quelle sue pause incantate e quell'assorto senso contemplativo dalle Enneadi, delle quali il poeta fece uno studio piú ampio di quel che i riferimenti ci lascino sospettare; certo si è che le 'prose' sono tutte venate di un sentimento neoplatonico, una smarrita nostalgia di un tempo ove ramingò, forse, la sua anima tra gli eroi di Plutarco e i martiri cristiani, tra il mito degli dèi greci e la fiaba dei folletti e degli gnomi, nel favoloso socratizzare — non senza un po' del sottile riso lucianesco — tra l' 'anima' e la 'natura', tra la terra e la luna, tra il fisico e il metafisico, tra il poeta e il suo dèmone.

Né mi riferisco propriamente al *Dialogo tra Plotino e Porfirio* — i cui ragionari non sono, a dir vero, quelli che corsero tra i due, quando il Tirio fu tentato di morire (i quali poi non hanno nulla a che fare col brevissimo IX, 9, oracolare e misterioso); non penso neppure alla vaghezza che moveva il Poeta alla scelta e all'uso di qualche nome della sinusia neoplatonica, in cui si stemperava l'ultima soavità di quel malinconico autunno pagano 'Amelio, filosofo solitario... ', né a certe imagini — 'scosso dal cantare degli uccelli per la campagna... ', o '... sono gli uccelli naturalmente le piú liete

creature del mondo' — che sembrano la traduzione di un luogo delle Enneadi (I, 4, 1), preludio al bel libro sulla 'Beatitudine'. No; non si tratta di accostamenti di parole; v'è molto di più: una consonanza intima di accenti e di pensieri, un uguale accoramento, uno stato d'animo affine, che potrebbe farci parlare persino di un ottimismo leopardiano, sol che all'estasi di Plotino si sostituisca, per μετάθεσις, la poesia.

Questa mia versione, nata or sono molti anni, crebbe e si alimentò di paure, angosce, solitudini, durante la guerra, con pochi e scarsi sussidî di studio, sotto un cielo giorno e notte minacciato, tra ombre di persone care che non riuscimmo neppure a seppellire. Pagine notturne, ancora ansiose di comporsi in una quieta forma, venivano interrotte dall'urlo delle sirene: a quei solenni ragionari, a quell'oblio contemplativo, si sostituivano, in tetre spelonche, scene di orrore dantesco di povere turbe; e qual sentimento umano adunasse le povere parole scritte a interpretar quell'antico e la viva pietà di quello strazio presente, io non so proprio dire: sento soltanto, confusamente, ch'erano tutta una cosa sola: 'Anima' e 'Spirito', plotinianamente, nella categoria del Divino.

Napoli, 6-7 novembre 1945.

VINCENZO CILENTO.

PORFIRIO

VITA DI PLOTINO E ORDINE DEI SUOI LIBRI

I. — Plotino, il filosofo dell'età nostra, aveva l'aspetto di uno che si vergogni di essere in un corpo. In virtú di tale disposizione spirituale, aveva ritegno a narrare della sua nascita, dei suoi genitori, della sua patria. Sdegnava a tal punto l'assoggettarsi a un pittore o a uno scultore che ad Amelio, il quale sollecitava il suo consenso a che gli si facesse il ritratto, rispose: 'Non basta dunque trascinare questo simulacro di cui la natura ci ha voluto rivestire; ma voi pretendete addirittura che io consenta a lasciare una più durevole imagine di tal simulacro, come se fosse davvero qualcosa che valga la pena vedere?' Di qui, il suo rifiuto; e, per conseguenza, non voleva saperne di posare. Ma Amelio indusse il suo amico Carterio, il più valente pittore di quel tempo, ad entrare nelle riunioni e incontrare, cosí, il maestro (poiché era consentito, a chiunque lo volesse, di frequentare le riunioni); e l'abituò a coglierne — con attenzione sempre crescente, — tra tutte, quella ideal figura che, sorgendo dallo sguardo, più vivamente impressiona. Carterio dipingeva, in séguito, il ritratto, copiando dall'imagine che gli s'era fitta nella memoria e Amelio lo coadiuvava a correggere il disegno, per portarlo alla rassomiglianza.

Ond'è che la genialità di Carterio ci diede un ritratto somigliantissimo; e Plotino non ne seppe nulla.

II. — Pur essendo afflitto spesso da coliche, né tollerò lavaggi — diceva che a lui, vecchio com'era, non conveniva sottoporsi a tali cure — né s'indusse mai a ricorrere al ri-

medio della teriaca, ché anzi — diceva ancora — neppure dalla
6 carne degli animali domestici egli traeva il nutrimento. Rifuggiva dai bagni che sostituiva con quotidiani massaggi, a casa; ma quando la peste, infuriando, portò via le persone a ciò addette, egli trascurò tale cura e si procurò così, a lungo
7 andare, una fierissima angina. Veramente, finché gli fui vicino, non si era manifestato ancora sintomo alcuno; ma, dopo che io feci vela, la malattia infieri talmente — a quanto me ne riferí, al mio ritorno, Eustochio, l'amico che gli restò accanto sino alla morte — da togliere anche alla voce quel suo timbro vibrato ed armonioso: parlava rauco; la vista gli s'annebbiò; le mani e i piedi si copersero di piaghe.

8 Per questo, ed anche perché gli amici ne sfuggivano l'incontro — egli aveva l'abitudine di salutarli tutti baciandoli — si allontanò dalla città e, recatosi nella Campania, andò a dimorare nella tenuta rustica di Zethos, vecchio amico suo, allora, però, già morto. Il necessario per vivere non gli era solo fornito dai beni di Zethos, ma gli proveniva anche da Minturno, da quelli di Castricio; poiché a Minturno Ca-
9 stricio aveva le sue proprietà. E venne a morte. Eustochio dimorava allora a Pozzuoli e perciò giunse tardi — me lo raccontò lui stesso — al capezzale del maestro. Che disse: 'Vedi: t'ho aspettato!' Aggiunse poi che cercava di far risalire il divino ch'è in noi al divino ch'è nell'universo; e mentre un serpente sgusciava sotto il letto in cui giaceva il filosofo e si nascondeva in un buco ch'era là nel muro, egli rese lo spirito. Aveva — al dire di Eustochio — sessantasei anni; si era alla fine del secondo anno del regno di Claudio.
10 Quand'egli morí, io, Porfirio, dimoravo a Lilibeo; Amelio in Apamea di Siria; Castricio a Roma; solo Eustochio gli fu accanto. Calcolando a ritroso sessantasei anni, a partire dal secondo anno di Claudio, la data di nascita cade nel
11 tredicesimo anno del regno di Severo. Però egli non svelò mai ad alcuno né il mese in cui nacque, né il compleanno: pensava che non valesse la pena fare un sacrifizio o un convito, ai suoi compleanni; mentre, alla ricorrenza del genetliaco di Platone e di Socrate, offriva un sacrificio agli

dèi e un convito agli amici: allora, chi di essi n'era capace, doveva recitare un discorso ai convenuti.

III. — Eppure, qualcosa di sé egli a noi ce lo narrava 12 nelle nostre frequenti conversazioni. Ecco: era sempre lì dalla nutrice, sino all'età di otto anni, per quanto andasse già alla scuola di grammatica; le denudava il petto, voglioso di poppare. Ma una volta sentí dirsi: 'che guaio, questo ragazzino!'. Ne fu mortificato e non lo fece piú. A 13 ventott'anni si diede tutto alla filosofia: presentato alle celebrità alessandrine del tempo, usciva dalla loro lezione, sconfortato e mesto, sí che sfogò il suo stato d'animo con un amico; il quale intuí la brama della sua anima e lo con- 14 dusse da Ammonio che non aveva sperimentato ancora. Plotino entrò e udí la lezione; e disse poi all'amico: 'Questo è l'uomo che cercavo!'.

Da quel giorno, fu costante discepolo di Ammonio e s'ap- 15 profondí talmente in filosofia da mirare ad una diretta esperienza sia della filosofia praticata tra i Persiani, sia di quella dominante tra gli Indiani. Quando perciò l'imperatore Gor- 16 diano si accinse a marciare contro i Persiani, Plotino, che aveva allora trentanove anni — undici anni interi si era trattenuto alla scuola di Ammonio — arruolatosi, si accompagnò all'esercito. Ma dopo la uccisione di Gordiano, in 17 Mesopotamia, riuscí a stento a fuggire e riparò ad Antiochia. Andò a Roma che aveva quarant'anni, quando Filippo s'era impossessato del potere imperiale.

Erennio, Origene e Plotino avevano stretto un patto: non 18 svelare nulla delle dottrine di Ammonio, che essi, com'è noto, avevano, durante i corsi, ridotte, sfrondandole, all'essenziale. Plotino, pur stando a contatto con un certo numero di persone che lo frequentavano, restò fedele al patto, tenendo segrete le dottrine trasmesse da Ammonio. Ma quando 19 Erennio per primo violò il patto, Origene ne seguí l'esempio. Però non scrisse nulla, ove si eccettui l'opera *I Dèmoni* e l'altra, al tempo di Gallieno, *Unico creatore, il Re*. Plotino, in- 20 vece, continuò per lungo tempo a non scrivere nulla e si

rifaceva, nelle sue conversazioni, alle riunioni di Ammonio. E cosí trascorse dieci anni interi: aveva, sí, alcuni scolari, ma non scriveva nulla. A dir vero, questo insegnamento si svolgeva con troppa confusione e con diffuse divagazioni, poiché egli soleva stimolare i convenuti alla diretta ricerca: cosí ci riferiva Amelio.

21 Amelio si avvicinò a Plotino durante il terzo anno della sua dimora romana, allorché Filippo era al suo terzo anno di regno; e vi si trattenne fino al primo anno del regno di
22 Claudio: e furon cosí, in tutto, ventiquattr'anni. Al suo primo giungere, serbava ancora l'atteggiamento mentale derivatogli dalla consuetudine di Lisimaco; però superava tutti i suoi contemporanei per la laboriosità di cui diede prova, sia esponendo per iscritto quasi tutte le dottrine di Numenio, sia sunteggiandole, sia mandandone quasi a memoria la maggior parte. Compose, inoltre, gli *Scolii dalle lezioni*; e li coordinò in cento libri circa, dedicati poi al suo figlio adottivo Ostiliano Esichio di Apamea.

23 IV. — Nel decimo anno del regno di Gallieno, io, Porfirio, giunsi dalla Grecia in compagnia di Antonio Rodio. E appresi che Amelio, pur frequentando la scuola di Plotino da diciotto anni, non aveva osato ancora scrivere altro che gli *Scolii*, i quali non avevan peraltro raggiunto ancora il
24 centinaio. Ora, Plotino, nel decimo anno del regno di Gallieno, aveva, all'incirca, cinquantanove anni; ed io, Porfirio, allorché m'incontrai la prima volta con lui, avevo trent'anni.

25 Sin dal primo anno del regno di Gallieno, Plotino s'era pur lasciato indurre a scrivere su argomenti occasionali; al decimo anno del regno di Gallieno, quando per la prima volta io, Porfirio, entrai in rapporti con lui, risultò ch'egli aveva scritto ventun libri; i quali venivano affidati a ben pochi, ed io lo potetti constatare. Poiché non era ancor facile la cessione dei manoscritti, né si faceva cosí, sulla buona fede, semplicemente e alla buona, ma vagliando con ogni rigore le persone che potevano ottenerli.

Daremo ora l'elenco degli scritti: poiché Plotino non vi aveva apposto titoli, ognuno vi apponeva il suo; ecco i titoli che prevalsero (io darò anche i 'principî' dei libri, per rendere cosí, mediante tali 'principî' più agevole il riconoscimento, uno per uno, dei trattati che qui si vanno indicando): 26

1 - (I, 6). La bellezza.
Principio: 'La bellezza, nel suo più alto grado, è nell'àmbito della vista...'
2 - (IV, 7). Immortalità dell'anima.
Principio: 'Se sia, ciascuno, immortale...'
3 - (III, 1). Destino.
Principio: 'Tutto che avviene...'
4 - (IV, 2). Essenza dell'anima.
Principio: 'L'essenza dell'anima...'
5 - (V, 9). Spirito: le idee, l'essere.
Principio: 'Tutti gli uomini che furono, dall'inizio...'
6 - (IV, 8). La discesa dell'anima nei corpi.
Principio: 'Spesso, destandomi...'
7 - (V, 4). Come dal Primo derivi ciò che è dopo il Primo. L'Uno.
Principio: 'Se qualche cosa è dopo il Primo...'
8 - (IV, 9). Tutte le anime ne fanno una sola?
Principio: 'Forse, come anime...'
9 - (VI, 9). Il Bene o l'Uno.
Principio: 'Tutti gli esseri...'
10 - (V, 1). Le tre Ipostasi originarie.
Principio: 'Che cosa mai fa sí che le anime...'
11 - (V, 2). Genesi e ordine delle realtà successive al Primo.
Principio: 'L'uno è tutte le cose...'
12 - (II, 4). Le due materie.
Principio: 'Quella che chiamiamo materia...'
13 - (III, 9). Ricerche varie.
Principio: 'Lo Spirito — è detto — vede le idee immanenti...'
14 - (II, 2). Il movimento circolare.
Principio: 'Perché si muove circolarmente...'

15 - (III, 4). Il dèmone che ci ha avuti in sorte.
Principio: 'Da una parte, le ipostasi...'
16 - (I, 9). Ragionevole, il suicidio?
Principio: 'Tu non la scaccerai che poi non esca, ella...'
17 - (II, 6). Qualità.
Principio: 'Forse, l'ente e l'essenza...'
18 - (V, 7). Esistono idee pur delle cose individuali?
Principio: 'Se anche delle cose singole...'
19 - (I, 2). Le virtù.
Principio: 'Poiché i mali, certo, quaggiù...'
20 - (I, 3). Dialettica.
Principio: 'Quale arte o metodo...'
21 - (IV, 1). Ond'è che l'anima è detta intermediaria tra l'essenza indivisibile e quella divisibile.
Principio: 'Nel mondo intelligibile...'

Sono, dunque, ventun trattati che io, Porfirio, trovai già scritti, al mio primo incontro con lui.

Plotino aveva allora cinquantanove anni.

27 V. — Vivendo con lui, quell'anno e gli altri cinque che seguirono (io, Porfirio, ero arrivato a Roma ancor prima — di poco — del Decennale; Plotino trascorreva le sue vacanze estive, ma, peraltro, non si rifiutava alle conversazioni) in questi sei anni, naturalmente, si fecero in seno alla scuola, molte ricerche, e Amelio ed io lo costringemmo a scrivere.

E scrisse:

22-23 - (VI, 4-5). Che significhi che l'Essere — intero dappertutto — sia uno e identico. Libri due.
Il primo di essi ha il seguente principio: 'Forse, almeno, l'anima, dappertutto...'
Del secondo, ecco il principio: 'Uno e identico, numericamente...'

Scrisse, in séguito, altri due trattati, dei quali l'uno s'intitola:

24 - (V, 6). Ciò che è al di là dell'essere non pensa; che cosa è il pensante di primo grado? Che cosa, il pensante di secondo grado?
Principio: 'V'è, da un lato, il pensare un oggetto diverso da sé; e, dall'altro, il pensare un oggetto identico a se stesso...';
l'altro:
25 - (II, 5). Potenziale e attuale.
Principio: 'Si dice *in potenza*...'
26 - (III, 6). Impassibilità degli incorporei.
Principio: 'Chi dice che le sensazioni non sono passioni...'
27 - (IV, 3). L'Anima. Libro I.
Principio: 'Su tutte le nostre aporie sull'anima, si vuole...'
28 - (IV, 4). L'Anima. Libro II.
Principio: 'Che dirà, dunque...'
29 - (IV, 5). L'Anima. Libro III; ovvero: com'è che vediamo.
Principio: 'Precisamente perché abbiamo differito ad altro tempo...'
30 - (III, 8). Contemplazione.
Principio: 'Celiando, dapprima...'
31 - (V, 8). La Bellezza intelligibile.
Principio: 'Poiché, affermiamo, sí...'
32 - (V, 5). Lo Spirito: non sono fuori dello Spirito, gli intelligibili: il Bene.
Principio: 'Lo Spirito, il verace Spirito.'
33 - (II, 9). Contro gli Gnostici.
Principio: 'Poiché, dunque, ci apparve chiaro...'
34 - (VI, 6). I numeri.
Principio: 'Forse, è molteplicità...'
35 - (II, 8). Com'è che le cose viste da lontano ci appaiono piccole.
Principio: 'Forse, almeno, le cose viste da lontano...'
36 - (I, 5). La beatitudine si estende in ragion diretta del tempo?
Principio: 'L'esser beato...'
37 - (II, 7). La mescolanza permeante il tutto.
Principio: 'Sulla cosiddetta... attraverso tutte le cose...'
38 - (VI, 7). Com'è che viene all'esistenza la molteplicità delle idee? Il Bene.

Principio: 'Dio, mandando al divenire...'
39 - (VI, 8). Il volontario.
Principio: 'Forse, è, sugli dèi...'
40 - (II, 1). Il mondo.
Principio: 'Chi afferma eterno il mondo...'
41 - (IV, 6). Sensazione e memoria.
Principio: 'Le sensazioni, non impronte...'
42 - (VI, 1). I generi dell'essere. Libro I.
Principio: 'Riguardo agli esseri, quanti e quali...'
43 - (VI, 2). I generi dell'essere. Libro II.
Principio: 'Poiché, dunque, dei così detti...'
44 - (VI, 3). I generi dell'essere. Libro III.
Principio: 'A proposito dell'essenza, in che senso, sembra...'
45 - (III, 7). Eternità e tempo.
Principio: 'L'eternità e il tempo...'

28 Questi ventiquattro scritti — che Plotino compose nel sessennio in cui io, Porfirio, fui presente, traendone oggetto da problemi occasionali, come abbiamo dimostrato nei sommari di ogni libro — aggiunti ai ventuno, anteriori al nostro soggiorno, dànno in tutto quarantacinque scritti.

29 VI. — Mentre dimoravo in Sicilia — là mi ero ritirato, verso il decimoquinto anno del regno di Gallieno — Plotino scrisse cinque libri e me li mandò; eccoli:

46 - (I, 4). Beatitudine.
Principio: 'Il viver bene ed esser beati...'
47 - (III, 2). La provvidenza. Libro I.
Principio: 'Da un lato, ad una spontaneità...'
48 - (III, 3). La provvidenza. Libro II.
Principio: 'Che dunque, sembra, su queste cose...'
49 - (V, 3). Ipostasi capaci di conoscenza; Ciò che è al di là.
Principio: 'Forse, colui che pensa se stesso dev'essere diverso...'
50 - (III, 5). Eros.
Principio: 'Eros! Un dio, forse...'

Orbene, tali scritti Plotino me l'inviò nel primo anno dell'impero di Claudio. All'inizio del secondo anno — e poco dopo morí — mi mandò questi altri: 30

51 - (I, 8). Quali sono i mali.
Principio: 'Quelli che cercano donde i mali...'
52 - (II, 3). Agiscono, gli astri?
Principio: 'Il corso delle stelle...'
53 - (I, 1). Che cosa è il vivente.
Principio: 'Piaceri e dolori...'
54 - (I, 7). Il primo Bene.
Principio: 'Forse taluno affermerà diverso...'

Questi, piú i quarantacinque, della prima e della seconda serie, fanno cinquantaquattro scritti. A seconda dell'epoca in cui furono composti — alcuni nella giovinezza; altri, nella maturità della vita; ed altri ch'era affranto nel corpo — cosí, pure i suoi libri hanno piú o meno vigore. I primi ventuno, infatti, non sono tanto sostanziosi e la loro potenza non possiede ancora l'àmbito sufficiente per una vigorosa risonanza; gli scritti della produzione intermedia rivelano il culmine delle sue possibilità: questi ventiquattro, a prescindere da quelli brevi, sono veramente perfetti; gli ultimi nove, però, sono scritti quando già le sue forze declinavano; e, precisamente, piú gli ultimi quattro che non i precedenti cinque. 31 32

VII. — Uditori, ne ebbe in buon numero; ma seguaci appassionati, e che si trattenevano con lui per amore alla filosofia, furono Amelio di Etruria, il cui nome era propriamente Gentiliano; ma egli preferiva chiamarsi Amerio con la 'r' sostenendo che gli conveniva trarre il nome da 'amèria' ('indivisibilità') anziché da 'amèlia' ('negligenza'); e poi un medico di Scitopoli, Paolino, cui Amelio aveva appioppato il nomignolo di 'Miccalo' ('piccolino'): era tutto pieno di nozioni mal comprese! Vero è che ce ne fu un altro ancora, medico, Eustochio alessandrino, il quale, 33 34

conosciuto da Plotino soltanto verso la fine della vita, n'ebbe costantemente cura fino alla morte; questi si occupò soltanto delle dottrine plotiniche ed acquistò l'abito del genuino filo-
35 sofo. Conveniva pure Zotico, filologo e poeta, che aveva emendato il testo di Antimaco ed aveva vòlto in versi, assai poeticamente, l' ' Atlantico ': egli morí, ch'era già quasi,
36 cieco, poco prima di Plotino. Anche Paolino gli premorí. Altro amico fu Zethos, di origine araba, marito della figlia di Teodosio ch'era stato amico di Ammonio; medico anche lui e carissimo a Plotino; ma era pure uomo politico ed aveva forti inclinazioni politiche che Plotino cercava di fre-
37 nare. Il maestro gli era cosí intimo che volle anche ritirarsi presso di lui, in campagna, a sei miglia da Minturno. (In quel territorio aveva possedimenti Castricio o Firmo, com'era stato soprannominato, uomo pieno di ardente amore per tutto ciò ch'è nobile, come nessuno nel nostro tempo. Questi nutriva grande rispetto per Plotino; in ogni cosa stava ai cenni di Amelio come un servo buono, ed anche a me, Porfirio, era avvinto in tutto come a vero fratello.)
38 Orbene, persino Zethos, pur tra le brighe della politica, cui s'era dedicato, venerava Plotino.

Tra gli uditori, non pochi erano membri del senato: piú seriamente degli altri dedicarono la loro attività alla
39 filosofia Marcello Oronzio e Sabinillo. Anche Rogaziano era senatore: questi progredí talmente nel distacco da questa vita che non solo rinunziò a tutti i suoi beni e licenziò tutti i servi ma abbandonò persino la carica: stava per uscire nella sua qualità di pretore e gli uomini di scorta eran lí, pronti; ed ecco ch'egli né vuole piú uscire, né oc-
40 cuparsi delle sue funzioni; anzi non volle neppure abitare piú nella sua casa, ma andava qua là, da amici e da familiari, e lí prendeva i pasti e lí dormiva. Si cibava, del
41 resto, ogni due giorni. Fatto sta che egli, dapprima talmente malato di gotta da essere portato di peso su di una sedia, a cominciare da questa rinunzia alla vita ed alle sue cure, riprese le forze e mentre prima non riusciva neppure a stendere le mani, ne poté poi far uso con una agilità ben

piú grande di quegli artigiani il cui lavoro è tutto manuale. Plotino lo accoglieva tra i suoi: aveva costantemente in bocca le sue lodi al di sopra di tutti e lo proponeva come un esempio perfetto agli amatori della sapienza. V'era pure 42 Serapione Alessandrino, uno che un tempo era stato retore e s'era poi dedicato alle dottrine filosofiche, ma non era riuscito a desistere dall'avvilente vizio delle speculazioni e dell'usura.

Anch'io, infine, Porfirio da Tiro, non fui ultimo tra i suoi amici: egli mi giudicò degno di correggere i suoi scritti.

VIII. — Plotino, infatti, scritto che avesse qualcosa, mai 43 e poi mai avrebbe sopportato di tornarci daccapo, due volte, sul suo scritto; è certo, anzi, che non si rileggeva e non scorreva neppure una volta le sue pagine, perché la vista mal gli serviva per la lettura. Scrivendo, poi, non si divertiva certo a modellare le sue lettere e non separava, con precisione di segni, le sillabe; né si dava pensiero dell'ortografia; ma era tutto e solo compreso del suo pensiero, e 44 — con sorpresa di noi tutti — continuò a serbare il suo modo di scrivere fino alla morte. Infatti, completata, nel suo intimo, la ricerca, dal principio alla fine, e affidando poi allo scritto il risultato della sua meditazione, concatenava ciò che aveva già organizzato nell'anima, scrivendo cosí correntemente che pareva copiasse da un libro. Poiché, pur 45 conversando con qualcuno e tenendo discorsi filati, era sempre, tuttavia, nella sua ricerca, sí da soddisfare a un tempo alle esigenze del conversare e da perseguire, nondimeno, senza interruzione, le riflessioni sul soggetto dato. Certo si 46 è che, appena l'interlocutore si congedava, egli, senza neppure rileggere lo scritto — abbiamo già detto che la vista non gli era bastevole per rileggere — vi saldava, per cosí dire, il séguito, come se la conversazione avuta non avesse frapposto intervallo di sorta. Insomma, egli se ne stava a un 47 tempo con se stesso e con gli altri e non avrebbe mai voluto distendere, almeno per quanto era in lui, l'attenzione

a se stesso, se non forse solo nel sonno, che peraltro egli teneva lontano con l'estrema sobrietà — spesso non toccava nemmeno il pane — e con la costante applicazione al suo pensiero.

48 IX. — Anche le donne gli erano assai affezionate: Gemina, nella casa della quale egli abitava, e sua figlia che aveva pure il nome materno, Gemina; e poi Anficlea che fu moglie di Aristone, figlio di Jamblico: tutte ardentemente dedite alla filosofia.

49 Molti, poi — uomini e donne delle più nobili famiglie — al pensiero della morte imminente, recavano a lui i loro figli, maschi o femmine che fossero, e glie li affidavano col 50 resto dei loro beni, quasi a custode sacro e divino. Perciò la sua casa era tutta piena di giovinetti e di fanciulle. Tra essi v'era anche Potamone: Plotino aveva a cuore la sua educazione e spesso stava ad ascoltare com'egli componesse 51 dei versi. Si sobbarcava persino alla revisione dei conti che gli sottoponevano i loro tutori e badava a che fossero esatti. Diceva: 'Finché non saranno filosofi, essi hanno tutto il diritto a che i loro beni e le loro rendite non siano intaccate e si serbino intatte'. E, nondimeno, pur provvedendo alle brighe e alle cure per la vita di tante persone, egli non rallentava giammai, sol che fosse desto, la sua tensione 52 spirituale. Era di natura soave, pronto ai desideri di quanti, per una ragione o un'altra, avevano consuetudine con lui. Ond'è che per tutta la durata dei ventisei anni della sua dimora romana, pur avendo dovuto dirimere, in qualità di arbitro, molteplici liti, non si ebbe mai neppure un nemico tra gli uomini politici.

53 X. — Tra quelli invece che si atteggiavano a filosofi, Olimpio Alessandrino, che era stato scolaro, per breve tempo, di Ammonio, per smania di primeggiare, assunse un atteg-54 giamento sprezzante nei confronti di Plotino. Quest'uomo gli s'accanì contro talmente da tentar di attirare su di lui, per virtù di magia, influenze malefiche di astri. Però,

quando s'accorse che tali tentativi si ritorcevano a suo danno, dovette confessare ai suoi familiari che la forza d'animo di Plotino era così grande da poter stornare il maleficio teso a lui, a tutto danno di coloro che lo tramavano. Plotino, dal canto suo, presentiva gli occulti maneggi 55 di Olimpio; soleva dire: 'in questo momento il corpo di Olimpio si contrae come quelle borse a chiusura, poiché gli organi vi si comprimono a vicenda!' E così Olimpio la smise, perché aveva corso spesso il rischio di subirlo lui, il maleficio, piuttosto che farlo a Plotino.

In verità, Plotino possedeva, nativamente, qualcosa di 56 più degli altri uomini; infatti un egiziano, sacerdote, venuto a Roma e presentato a lui da un amico, volendo dar prova della sua sapienza, si offerse di rendergli visibile, mediante evocazione, l'innato dèmone che l'assisteva. Plo- 57 tino acconsentì di buon grado: l'evocazione avvenne all'Iseion (a detta dell'Egizio, non si trovava, in Roma, altro luogo puro, fuorché quello). Sotto i loro occhi, il dèmone fu evocato; ma invece di un essere di specie demoniaca, apparve un dio. Onde l'Egiziano esclamò: 'Beato te, Plo- 58 tino, che hai per dèmone un dio! Colui che ti assiste non è di specie inferiore'. Ma non fu dato né interrogare né contemplare, più oltre, la presenza del dio, poiché l'amico ch'era lì, spettatore, e aveva in mano gli uccelli, presi in custodia, còlto o da invidia o da terrore, li soffocò. Orbene, poiché Plo- 59 tino aveva l'assistenza di un dèmone di divinità superiore, era, da parte sua, ininterrottamente, orientato verso di lui, in alto, col suo occhio divino. Da ciò, certamente, egli trasse ispirazione a scrivere il trattato *Sul Dèmone che ci ha avuti in sorte*, ove si studia di dare le ragioni della differenza che c'è tra i vari dèmoni che assistono gli uomini.

Fervido sacrificante com'era, Amelio andava in giro ai 60 riti sacri delle neomenie e ad altre feste religiose, senza lasciarsene sfuggire una; ora, egli pretese una volta che Plotino vi partecipasse, con lui. 'Spetta agli dei — rispose Plotino — venire da me; non a me andare da loro'. Per quale considerazione egli pronunziò una così altera parola? Non riuscimmo a comprenderla; né ardimmo interrogarlo.

61 XI. — Egli era inoltre dotato di un'attitudine proprio straordinaria a penetrare i caratteri umani. Una volta fu rubata una preziosa collana a Chione, la quale abitava, con i figli, nella casa di Plotino, serbando con ogni decoro la sua vedovanza. Radunati i domestici alla sua presenza, Plotino, osservatili tutti, ne indicò uno, dicendo: 'Eccolo, il ladro!'. Costui, fustigato, persistè dapprima a negare, ma alla fine confessò, trasse fuori l'oggetto rubato e lo restituì.

62 Anche dei fanciulli che vivevan con lui, egli sapeva predire, uno per uno, quale sarebbe stato il loro avvenire. E, per esempio, di Polemone predisse che ne sarebbe stato: 'Sarà dedito ai piaceri d'amore e avrà breve vita', disse;
63 e così fu. Un'altra volta s'accorse che io, Porfirio, meditavo di partirmi da questa vita. Ed ecco, all'improvviso, me lo vedo dinanzi — dimoravo nella sua casa — e mi sento dire: 'Codesta tua intenzione non procede da stato normale di
64 ragione, ma da una qualche morbosa malinconia'. E mi costrinse a mutar paese. Obbedii e andai in Sicilia. Avevo sentito dire che a Lilibeo dimorava un tal Probo, di cui si diceva gran bene. Quanto a me, feci cadere, sì, questa intenzione; ma, al tempo stesso, ciò mi tolse la presenza di Plotino fino alla morte.

65 XII. — Trattavano con speciale onore Plotino, anzi lo veneravano, sia l'imperatore Gallieno che Salonina, sua moglie. Avvalendosi della loro affezione, egli voleva far sorgere una città di filosofi. La città — si diceva — era esistita un tempo in Campania, ma allora, peraltro, era un cumulo di rovine; fondata che fosse la città, occorreva ce-
66 derle il territorio circostante; gli abitanti futuri avrebbero dovuto osservare le leggi platoniche e si sarebbe imposto alla città il nome di Platonopoli. Plotino promise che si sarebbe ritirato colà in compagnia dei suoi discepoli. Questo progetto sarebbe anche facilmente riuscito al filosofo, se taluni cortigiani, per invidia, avversione o altro indegno motivo, non vi avessero frapposto ostacolo.

XIII. — Nei suoi corsi, egli aveva la parola pronta e trovava con estrema facilità i pensieri convenienti. Sbagliava, però, nella pronunzia di alcune parole: per esempio, non diceva 'anamimnesketai' (si rammenta) ma 'anamnemisketai' e in altre parole sbagliava gli accenti: errori che serbava anche scrivendo. Ma il suo parlare era tutto una rivelazione d'intelligenza a tal segno che perfino il suo volto splendeva di quella luce. Amabile, di solito, alla vista, era, in quei momenti, piú che mai bello a vedersi: un velo di sudore gli irrorava la fronte; la sua mite umanità traluceva; e si rivelavano a un tempo una benigna prontezza di fronte alle domande e una instancabile attenzione. Per ben tre giorni, io, Porfirio, lo interrogai sul problema: 'Come l'anima coesista col corpo' ed egli sviluppò tutta una dimostrazione; fu allora, anzi, che ne capitò una bella: un tale, a nome Taumasio, se ne venne lí a pretendere una conferenza bell'e buona e tale da farne un libro, ché gli era riuscito insopportabile quel gioco di domande e risposte tra Porfirio e Plotino! E questi, di rimando: 'Il guaio è che se noi non sciogliamo i dubbi che Porfirio solleva con le sue domande, non saremo in grado di dire, assolutamente, qualcosa degna di tradursi in un libro'. 67 68 69

XIV. — Egli che, parlando, era, molte volte, ispirato e caldo di passione — sia che partecipasse all'altrui sentimento sia che lo trasfondesse lui in altri — nello scrivere, invece, era conciso, concettoso, breve, denso di pensieri piú che di parole. Nei suoi trattati sono sparse insieme, anche certe inosservate dottrine stoiche e peripatetiche; vi sono pur condensate questioni di metafisica aristotelica. Non gli erano ignoti i cosí detti teoremi della geometria, dell'aritmetica, della meccanica, dell'ottica, della musica: personalmente, però, non aveva la necessaria preparazione per elaborare tali discipline. Alle riunioni della scuola, egli si faceva dapprima leggere dei commenti, quali che fossero: di Severo o di Cronio o di Numenio o di Gaio o di Attico, ovvero, tra i peripatetici, quelli di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto, 70 71 72

73 e di altri, a caso. Ma non già che si facesse una semplice lettura e, una volta fatta, ci si fermasse lí. Al contrario, egli era personalissimo e nuovo nella sua visione delle dottrine altrui: e, del resto, nel metodo di ricerca, si atteneva allo spirito di Ammonio. E presto ne aveva abbastanza, del testo letto, da esserne sazio; in pochi tratti offriva una interpretazione ch'era frutto di profonda meditazione; e si
74 alzava per andarsene. Una volta gli furon letti i trattati di Longino *Sui princìpi* e *L'Amico dell'antichità*; 'filologo, sí, Longino lo è — disse — ma filosofo, no, affatto!'. Capitò un giorno alla riunione Origene; Plotino si fece di bragia e fu lí lí per levarsi in piedi; ma pregato da Origene a che parlasse, egli si schermí dicendo: 'Quando l'oratore sa di parlare a persone che conoscon già quello ch'egli vorrà dire, ogni ardore cade'. E cosí, dopo una breve conversazione, si levò per andarsene.

75 XV. — Ad una commemorazione platonica, io lessi un mio carme: *Nozze sacre*. Poiché aleggiava, in essa, un'ispirazione mistica, in un senso riposto, ci fu uno che mormorò: 'Porfirio è diventato pazzo'; ma egli disse, in modo che tutti potessero udire: 'Ti sei rivelato a un tempo
76 poeta, filosofo e ierofante'. Allorché il retore Diofane lesse una sua *Apologia dell'Alcibiade del Convivio platonico*, in cui sosteneva l'opinione che uno debba concedersi, per apprendimento di virtú, alle voglie del maestro innamorato, Plotino scattò piú volte, tutto fremente, per abbandonar la riunione. Riuscí a frenarsi; ma, sciolto l'uditorio, ordinò a
77 me, Porfirio, di contraddirlo con uno scritto. Diofane ricusò di darmi il suo libro; ond'io ripresi a memoria le sue argomentazioni e le confutai in uno scritto che poi lessi dinanzi ai medesimi ascoltatori riuniti. Esso piacque tanto a Plotino, che, anche durante la conferenza, continuamente soggiungeva:

'Bene, colpisci cosí; e splenda agli umani tua luce'.
78 Da Atene, Eubulo, il diadoco platonico gli scrisse, mandandogli dei trattati: *A proposito di alcune questioni plato-*

niche. Plotino fece consegnare a me, Porfirio, tali scritti e volle che io li esaminassi e ne riferissi a lui. Si occupò 79 anche dei cataloghi delle stelle, non però con rigore matematico. Fu invece assai preciso nel controllare i risultati delle predizioni fatte sulla base di oroscopi: egli sventò la mistificazione di quei presagi e non esitò a confutarli, molte volte, nei suoi scritti.

XVI. — Di cristiani, al suo tempo, ve n'eran molti e 80 diversi; settarî che si rifacevano alla filosofia antica erano i seguaci di Adelfio e di Aquilino, i quali possedevano moltissimi scritti di Alessandro Libio, di Filocomo, di Demostrato, di Lido e tiravan fuori sempre le Apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogene, di Meso e di altra simile gente. Ed inducevan molti in errore, ingannati com'erano essi stessi, nella convinzione che Platone non avesse scandagliato la profondità dell'essenza intelligibile! Perciò, Plotino stesso, nelle sue lezioni, li confutò 81 a più riprese; scrisse anche un libro che intitolammo *Contro gli gnostici*, lasciando a noi il giudizio sul resto. E Amelio procedette sino a quaranta libri nella sua opera polemica contro il trattato di Zostriano. Quanto a me, Porfirio, ho composto estese confutazioni all'opera di Zoroastro, dimostrando, cioè, che si trattava di un libro spurio, di data recente, manipolato dai fondatori della setta per far credere che i dogmi, ch'essi volevano accreditare, appartenessero all'antico Zoroastro.

XVII. — Si sparse, dalla Grecia, questa voce: 'Egli plagia 82 gli scritti di Numenio!'. E ad Amelio la riportò Trifone, stoico e platonico; Amelio scrisse un libro che intitolò: *Differenze dottrinali tra Plotino e Numenio*. Egli lo dedicò a me, Basilio, poiché io, Porfirio, avevo inoltre anche il nome 83 Basilio, essendo chiamato, nell'idioma patrio, Malco — tale era pure il nome di mio padre. Ora Malco significa 're': cioè Basileus (Basilio), se si vuol renderlo in lingua greca. Perciò anche Longino, dedicando la sua opera *Sull'istinto* a

Cleodamo e a me Porfirio, pone in testa allo scritto 'O Cleodamo e Malco...'. Orbene, Amelio tradusse il mio nome in greco e come Numenio volse il nome Massimo in Megalos, cosí egli, vòlto Malco in Basilio, scrive:

84 'Amelio a Basilio: Salve!

Tu sai benissimo che io non avrei proprio aperto bocca in grazia di quei signori spettabilissimi, i quali, per usare la tua parola, ti hanno letteralmente stordito, cianciando che gli insegnamenti del nostro amico risalgono a Numenio di 85 Apamea! È evidente, invero, che tali critiche sono state mosse per fare bella mostra di quel facile e spiritoso linguaggio, cosí in voga presso di loro. E, ora, si va dicendo di lui: 'Plotino è un piatto ciarlone'; piú tardi: 'è un plagiario!': e, in un terzo momento: 'anche la minima parola è un plagio!'. Insomma, non parlan di lui se non satireggiando 86 senza ritegno. Gli è che bisogna approfittare — tu opini — di questa occasione, da un lato per avere sempre piú pronte, alla memoria, le nostre dottrine, dall'altro per aver sott'occhio, in un solo sguardo, le calunnie, qua e là, da tempo, diffuse, contro il nome del nostro amico, un uomo di prima grandezza, qual'è Plotino! Cosí, t'ho obbedito. Ed eccomi qui ad offrirti le pagine promesse, frutto, come tu stesso 87 sai, della fatica di tre giorni. Non aspettarti che tali scritti si fondino su di un riscontro col testo a fronte di quelle costruzioni d'insieme, né ch'essi siano, perciò, trattazioni esaurienti, e neppure saggi scelti; essi sono, piuttosto, il risultato del mio ripensamento di quegli antichi conversari, e sono qui disposti, ad uno ad uno, a seconda che mi capitavano dinanzi per primi.

88 È quindi naturale, per queste e per altre ragioni, ch'io conti su di una tua onesta indulgenza, specie poi perché non mi è stato troppo facile cogliere l'ispirazione filosofica di quell'uomo, tratto da alcuni al consenso con noi, quando poi egli, a quanto sembra, si esprime ora in un modo ora in un altro, sulle stesse questioni.

Ma se qualche nota debba riuscir falsa e discorde dalle

dottrine del nostro domestico focolare, tu — lo so bene — me ne sarai benevolo critico.

Gli è che è stato ognora mio destino, a quanto sembra, — come dice in un certo luogo la tragedia — di rettificare e di ritrattarmi, affaccendato come sono, in questo mio eventuale deviare dalla dottrina del nostro maestro. 89

Comunque, è colpa tua: perché io ho voluto compiacerti in tutto. Sta sano '.

XVIII. — Sono stato indotto a inserire qui questa lettera, non solo a prova del fatto che certa gente, allora e precisamente ai suoi tempi, credeva ch'egli non fosse altro che un enfatico plagiario di Numenio, ma anche perché si comprenda che, se essi ne facevano, disprezzandolo, un piatto ciarlatano, ciò era dovuto al fatto che non capivano nulla delle sue parole, perché egli era del tutto scevro di teatralità e di boria sofistica. Nelle adunanze, sembrava uno che conversasse e nessuno vi vedeva affiorare, a tutta prima, la forza della costruzione logica racchiusa nel suo ragionamento. Io stesso, Porfirio, ebbi quindi a subire una simile impressione, quando lo udii la prima volta. Mi spinsi perciò a presentargli un saggio critico, in cui tentavo di dimostrare, contro la sua tesi, che gli intelligibili hanno esistenza fuori dello Spirito. Egli se lo fece leggere da Amelio e, a lettura finita, con un sorriso: 'È faccenda tua — disse — o Amelio, sciogliere i dubbi, nei quali, per mancata conoscenza della nostra dottrina, Porfirio è caduto '. Amelio scrisse un libro, tutt'altro che breve *Contro le aporie di Porfirio*. Io scrissi di bel nuovo in risposta al suo scritto. Amelio vi replicò ancora. Alla terza volta, sia pure con un po' di fatica, io, Porfirio, compresi il loro pensiero e mi convertii. Stesi una *Palinodia* che lessi in seno alla riunione. D'allora in poi, anche in rapporto ai libri di Plotino, io fui considerato come l'uomo di fiducia. E fui io a destare nel maestro stesso l'ambizione di articolare e di sviluppare, per iscritto, i suoi pensieri. E, del resto, io ispirai anche ad Amelio la voglia di scrivere. 90 91 92 93

94 XIX. — Ma quale giudizio facesse di Plotino anche Longino, specialmente sul fondamento di quanto io per corrispondenza gli andavo segnalando, sarà rivelato da questo frammento di lettera, a me indirizzata, del seguente tenore; (perché egli pretendeva ch'io mi recassi presso di lui dalla Sicilia in Fenicia, portandogli i libri di Plotino!) ma ecco le sue parole:

95 '... e mandameli dunque, sempre che tu voglia, o, meglio, portameli tu stesso. Io non desisterò dal pregarti, e non una volta sola, a preferire a qualunque altro il cammino che mena alla mia volta. Anche se non avessi altri motivi — qual sapienza mai potresti aspettarti da noi, venendo qui? — lo farai almeno per la nostra antica consuetudine e per il clima temperato cosí conveniente alla tua salute che tu stesso riconosci debole! Se tu pensi, per avventura, a qualche altra cosa, disilluditi: non aspettarti da me né qualcosa di nuovo e neppure, quindi, qualcuno di quegli 96 antichi scritti che mi dici d'aver perduto. Perché qui siamo incappati in tal penuria di copisti che, per gli dèi!, in tutto questo tempo, mirando a terminare il resto delle opere di Plotino, a mala pena ne venni a capo, distogliendo il mio copista dai consueti lavori e ordinando che si dedicasse esclusivamente a queste.

97 Le possiedo, sí, tutte, a quel che se ne stima, comprese quelle ricevute ora da te; il guaio è che le posseggo a metà, nel senso che esse sono tutte zeppe smisuratamente di errori, per quanto io mi illudessi che l'amico Amelio avrebbe fatto una revisione sugli svarioni dei copisti; ma egli aveva ben altro da fare anziché attender pazientemente a questa 98 briga! Fatto sta, insomma, ch'io non so proprio ora da qual punto prenderle, pur essendo cosí bramoso di meditare i trattati *Sull'anima* e *Sull'essere*; proprio quelli in cui gli errori abbondano! Oh come mi sarebbe grato ricevere da te dei manoscritti curati con diligenza! Mi basterà col-99 lazionare i testi e subito te li restituirei. Ed eccomi ancora a ripeter la stessa canzone: non mandarmeli; ma vieni

tu stesso, ché sarà molto meglio, recando non solo questi scritti ma anche quei rimanenti che per avventura siano sfuggiti ad Amelio. Giacché quelli ch'egli recò, io li acquistai proprio tutti, con ogni diligenza. E come avrei potuto rinunziare al possesso di tali opere di Lui, monumenti che han pieno diritto al nostro rispetto ed alla nostra riverenza?

È bensì vero ch'io, a voce e per iscritto, da vicino e da lontano (anche durante la tua permanenza a Tiro) non ho mancato di precisare che, tra le sue premesse, molte io non riuscivo proprio ad accettarle. Nondimeno, io ammiro ed amo in modo straordinario l'impronta del suo stile, la compatta densità dei suoi pensieri e l'impostazione schiettamente filosofica della ricerca; ond'io, per me, affermo che gli amanti della indagine scientifica dovrebbero porre i suoi libri accanto alle opere più importanti'. 100

XX. — Ho riportato qui questa esauriente citazione del più acuto critico contemporaneo, di colui che vagliò quasi tutte le restanti opere del suo tempo, per stabilire quale fosse il suo giudizio su Plotino. E dire che egli, a tutta prima, fondandosi sulla ignoranza altrui, aveva un costante atteggiamento di disprezzo verso Plotino! Le copie acquistate, tratte da quelle di Amelio, in tanto gli sembravano scorrette, in quanto egli non capiva il modo con cui Plotino era uso rendere il suo pensiero. Anzi, gli esemplari di Amelio erano almeno così corretti, come qualsiasi altro, se non altro perché essi erano desunti direttamente dagli autografi. 101 102

Ma è pur necessario porre qui quel che Longino espresse, in uno scritto d'insieme, riguardo a Plotino, Amelio e altri filosofi contemporanei, affinché sia completo, su di loro, un giudizio quale fu quello del più rinomato ed acuto critico. Il libro di Longino ha per titolo: *A Plotino e a Gentiliano Amelio, sul fine*. Eccone il proemio: 103

'Quanti filosofi, o Marcello, allora, all'età nostra! Specie ai primi tempi della nostra giovinezza! E quanta penuria ora! Ma non è il caso di parlarne neppure. Quando noi s'era ancor giovinetti, eran tutt'altro che pochi gli iniziatori di 104

105 correnti filosofiche. A me fu dato di vederli tutti — per quel mio vagabondare, da bimbo, in lungo e in largo, coi miei genitori — e, piú tardi, di essere in contatto con quanti ancora sopravvivevano, nelle varie relazioni che similmente stringevamo con numerose genti, in tante città.

106 V'eran di quelli che s'eran dati a trattare anche per iscritto delle loro dottrine, lasciando alla posterità modo di partecipare al vantaggio che ne derivava; altri, invece, stimarono di doversi limitare a far progredire i seguaci nella comprensione dei loro placiti filosofici.

107 A quelli della prima maniera si appartengono i platonici Euclide, Democrito e Proclino, che soggiornava nella Troade; Plotino e il suo discepolo preferito Amelio, i quali, sinora, insegnano pubblicamente a Roma; tra gli stoici, Temistocle, Febione; inoltre Annio e Medio, i quali erano, sino a ieri, in fiore; tra i peripatetici, Eliodoro Alessandrino.

108 In quelli della seconda maniera rientrano i platonici Ammonio e Origene coi quali ho avuto contatti per ben lungo tempo; uomini, questi, che distanziavano non poco, per intelligenza, i loro contemporanei; e poi, in Atene, i

109 diadochi Teodoto ed Eubulo. Che se pur taluni di questi hanno scritto qualcosa — come, ad esempio, Origene a cui si deve il trattato *Sui dèmoni*, Eubulo che scrisse *Sul Filebo*, *Sul Gorgia*, *Obiezioni aristoteliche alla Repubblica di Platone* — ciò è troppo poco per annoverarli tra coloro che elaborarono la dottrina per iscritto, giacché essi fecero, di tale attività, come un di più, privi com'erano della vo-

110 cazione di scrittori. Tra gli stoici ricordiamo Erminio e Lisimaco, che vissero nella capitale; come pure Ateneo e Musonio; tra i peripatetici, Ammonio e Tolomeo che furono, l'uno e l'altro, i più grandi filologi della loro età; specialmente Ammonio, giacché non v'è nessuno che possa stargli

111 accanto per ricchezza di erudizione. È bensí vero che questi hanno anche scritto; nulla, però, di strettamente filosofico, ma soltanto poesie e discorsi epidittici, conservati, credo, nonostante il volere dei loro autori; i quali, certo, mal si sarebbero rassegnati a divenir noti alla posterità attraverso

simili libri, essi che avevano rinunziato a serbare il tesoro della loro dottrina in opere di polso.

112 Passando poi a coloro che hanno scritto, alcuni non fecero altro che compilar delle sillogi o traścrivere addirittura dai sistemi antichi, come Euclide, Democrito e Proclino; 113 altri, poi, esumando dalla esplorazione degli antichi, delle cose proprio insignificanti, si diedero a comporre libri sulla loro falsariga: ciò vale per Annio, Medio e Febione, il quale ultimo teneva più alla notorietà derivante dall'apparato stilistico che a quella derivante dalla costruzione logica.

114 A costoro si potrebbe aggregare anche Eliodoro; non era certo lui l'uomo che, ad articolare agilmente la dottrina, avrebbe aggiunto una virgola in più, di suo, al di là di quanto era stato detto, nei loro corsi, dagli antichi. 115 Altri, invece, sia per vastità di problemi che affrontarono come per il metodo originale di speculazione che tennero, rivelarono tutta la loro virtù di scrittori: Plotino e Gentiliano Amelio.

116 Plotino par che orienti i principî pitagorici e platonici verso una interpretazione più chiara delle precedenti; poichè le opere di Numenio, di Cronio, di Moderato e di Trasillo non raggiungono, neppure alla lontana, il rigore scientifico degli scritti plotiniani sulla stessa materia. 117 Amelio preferisce ricalcare le orme del maestro e si attiene per lo più alla sua dottrina; ma, per smania di elaborare, non è più semplice e, nella ridondanza dell'espressione, cade proprio in quella esuberanza stilistica che Plotino avversava.

118 Di questi, e unicamente di questi, è giusto, a nostro modo di vedere, esaminare gli scritti. Gli altri? Ma chi si sentirebbe mai in obbligo anche solo di sfogliargli, senza riesaminare le fonti ond'essi attinsero? Eppure hanno scritto, costoro, ma non hanno aggiunto per nulla qualcosa di proprio! Essi non si preoccuparono affatto, non dico di fornire sommari, ma neppure brevi ricapitolazioni; non parliamo poi di sillogi di dottrine ancora valide o di antologie!

119 Veramente, anche in altro luogo noi abbiamo già intrapreso questo esame critico, come per esempio sia nella nostra *Confutazione di Gentiliano sulla Giustizia in Platone*, sia

120 nella *Disamina del libro plotiniano sulle idee.* Infatti, Basilio di Tiro, amico comune, nostro e loro — tutt'altro che pigro imitatore di Plotino, lui! — dopo aver aderito a Plotino, piuttosto che alla nostra guida, si diede a dimostrare, con un trattato, che la intuizione plotiniana sulle idee era preferibile a quella insegnata da noi. Noi crediamo di averlo garbatamente confutato in una risposta, sostenendo che aveva fatto male a cambiare opinione e così, intanto, ottenemmo un vivace movimento di idee tra quei filosofi.

121 Altrettanto si dica della nostra lettera ad Amelio, la quale ha l'estensione di un trattato ed è poi semplicemente una risposta a talune questioni ch'egli mi mosse, da Roma. Ma lui intitolò quella sua lettera *Singolarità della filosofia di Plotino*; noi, invece, ci limitammo a un titolo quanto mai comune ai trattati; e chiamammo la nostra così: *Risposta alla lettera di Amelio* '.

122 XXI. — Orbene, la citata testimonianza ammette che, sin d'allora, Plotino e Amelio si distaccavano da tutti i loro contemporanei per vastità di problemi, e specialmente ' per 123 il metodo originale di speculazione che tennero '; che Plotino, nonché plagiare le dottrine di Numenio ed essergli ligio, seguì, invece, e di propria scelta, le dottrine dei pitagorici; che inoltre ' le opere di Numenio, di Cronio, di Moderato, di Trasillo non raggiungono, neppure alla lontana, il rigore scientifico degli scritti plotiniani sulla stessa 124 materia '. Longino parla poi di Amelio: dice che questi ' ricalcava le orme di Plotino... ma per smania di elaborare, ecco che diventa complicato e nella ridondanza dell'espressione finisce per cadere in quell'esuberanza stilistica 125 che Plotino avversava '; e benché io, Porfirio, fossi ancora ai miei primordi di consuetudine con Plotino, nondimeno, egli mi cita con le parole: '... Basilio da Tiro, amico comune, nostro e loro, fu tutt'altro che pigro imitatore di Plotino, lui! '; egli ha stabilito ciò perché s'avvide, in realtà, ch'io mi guardavo bene dalla ridondanza di Amelio — cosa del tutto antifilosofica — e m'orientavo, invece, a scrivere secondo l'ideale stilistico di Plotino.

In conclusione, deve ben esser sufficiente che un uomo così grande, che è veramente un critico principe ed è ritenuto tale fino ad oggi, abbia scritto tale giudizio su Plotino! Cosicché, se a me, Porfirio, fosse stato possibile aderire al suo invito ed incontrarlo, egli forse non avrebbe neppure scritto contro Plotino quella critica che si era dato a stendere prima di averne approfondito la dottrina. 126

XXII. — 'Perché tanto m'indugio a l'ombra di querce e di rupi?' — così, Esiodo. Giacché, se ci si deve attenere a testimonianze fornite dai saggi, chi è mai più saggio del dio? del dio che disse di sé, veracemente: 127

Di arene e di mari, io numero seppi e misure;
i muti compresi e il grande silenzio ascoltai.

Infatti Apollo, allorché Amelio gli domandò dove se ne stesse la fuggita anima di Plotino, Lui, il Dio che aveva detto su Socrate la grande parola 128

Degli uomini tutti, Socrate è il più saggio!

odi qual grande e splendido oracolo pronunziò intorno a Plotino:

'Io accordo sulla lira un canoro inno immortale per un amabile amico, intrecciandolo con le dolci note della cetra, che piamente risuona sotto il plettro d'oro. Invoco anche le Muse a far risuonare il coro delle loro voci, in pieno giubilo sinfoniale e in èmpito concorde, come quando furono invitate a intrecciare la danza intorno all'Eacide, tra follie d'immortali e canti omerici. 5

Suvvia, coro sacro di Muse, fondiamo insieme le voci, spirando in un unico alito, sino alle vette più alte del canto. Ecco, sono tra voi io stesso, Apollo dalla densa chioma. 10

Dèmone, tu fosti un tempo uomo, ma ora tocchi la più divina sorte del dèmone, da quando sciogliesti i vincoli della umana necessità, via, ora, dal tumulto fragoroso delle membra, traendo dallo spirito il possente slancio, nuota verso

l'estremo lembo tra il mare e la costa asciutta, affrettandoti a porre il piè fermo, lungi dalla turba dei profanatori, sul sentiero dalle belle curve dell'anima pura; là dove s'irraggia lo splendore di Dio, dove, in purezza, regna il diritto divino, lontano dalla sacrilega scelleratezza.

Già un tempo, tu ti slanciavi in alto per sottrarti al mordente flutto della vita che si pasce di sangue ed ai suoi gorghi nauseanti; e spesso, in mezzo ai marosi e al loro scroscio sempre piú alto, ti apparve, mésso dei Beati, e ti si pose proprio accanto, il Fine supremo.

Spesso ancora, quando i raggi del tuo spirito, per obliqui sentieri, tendevano a farsi travolgere a loro capriccio, gli Immortali li sollevarono ai cieli dal diritto cammino, su per l'eterna via; e pur frequentemente concessero ai tuoi occhi di vedere, dal fondo della loro tenebra nera, il raggio della loro luce. Giammai t'oppresse completamente le palpebre il sonno profondo; perché, pur sbattuto nei gorghi della vaporosa caligine, tu, diradando dalle palpebre la sua greve macchia, riuscivi a vedere, con occhi mortali, tante e cosí amabili cose che nessuno degli uomini, tra quanti furono ricercatori di sapienza, poté mai facilmente contemplare.

Ma ora che hai spezzato l'involucro ed hai abbandonato la tomba dell'anima demoniaca, tu segui, oramai, la schiera dei dèmoni, ove aleggiano aure fragranti.

Colà è dato contemplare l'Amicizia e la tenera Brama; nel traboccare della pura gioia, là tu sei eternamente sazio di Dio, attingendo da ruscelli d'ambrosia; da Lui sono i legami degli amori e l'alito soave e l'aria senza venti. Dell'aurea stirpe del grande Zeus, là dimorano Minosse e Radamanto fratelli; ivi è Eaco, il giusto; ivi è Platone — potenza sacra —; là è pure il virtuoso Pitagora; e quanti son lí fermi, Coro di Eros immortale, quelli che ebbero in sorte un'origine comune con i beatissimi dèmoni. Ivi il cuore è incantato in letizie sempre rifiorenti. Oh te beato! dopo aver sofferto innumerevoli battaglie, armato dello slancio primigenio della vita, tu finalmente dimori coi dèmoni casti.

Fermiamo il canto, o gioconde Muse, e il bel vortice della

danza in onore di Plotino. Ecco il messaggio che la mia cetra d'oro dové annunziare su colui che è nel Bene, per l'eternità '. 50

XXIII. — In quest'oracolo ci si dice com'egli fosse buono, dolce, benigno soprattutto, e amabile; e noi eravamo perfettamente consci ch'egli realmente possedesse tali qualità. Ci vien detto ancora ch'egli aveva uno spirito insonne, puro sempre proteso verso il divino, al quale egli aspirava con tutta l'anima sua; ch'egli, inoltre, non tralasciò nulla per liberarsi: ' per sottrarsi al flutto mordente della vita che si pasce di sangue ', quaggiú! 129

E cosí proprio a quest'Uomo demoniaco, ' spesso ', quand'egli cioè si adduceva sino al primo e trascendente Iddio, mediante il pensiero, sulle vie indicate da Platone nel *Convivio*, apparve quel Dio che non ha figura né forma alcuna ma troneggia al di sopra dello Spirito e dell'intero mondo intelligibile. In verità, anch'io, Porfirio, posso attestare di essermi accostato e unito a Lui una volta sola: ed ora ho sessantotto anni. ' Apparve ', dunque, a Plotino e gli ' si pose proprio accanto, il Fine supremo '. Meta, infatti, e Fine, per lui, si era l'accostarsi e l'unirsi col Dio che è al di sopra di tutto; ma egli raggiunse ben quattro volte, a quel ch'io mi so, nel tempo in cui gli ero vicino, questo Fine, con un atto ineffabile. 130 131

Ancora: che mentre era travolto per vie oblique, spesso gli dèi lo riposero su retto cammino, ' concedendogli frequente il raggio della loro luce ', vuol significare che gli scritti plotinici sono stati vergati mentre dall'alto gli dèi vigilavano e scrutavano: parole dell'oracolo. In seguito alla insonne visione, dentro e fuori di te — si continua — ' riuscivi a vedere, con occhi mortali, tante e cosí amabili cose, che non potrà mai facilmente contemplare neppure uno di coloro ' che si dedicano alla filosofia. E, in verità, la contemplazione degli uomini può assurgere a un livello sovrumano; ma, confrontata con la *comprensione* degli dèi, può ben essere ' amabile ', non però in tal misura che valga ad attinger l'abisso, come comprendono gli dèi. Ora, finché in- 132 133 134

dossava ancora la veste del corpo, l'atto contemplativo di Plotino e le mete che raggiunse furono quali l'oracolo ha rivelate. Ma dopo che fu sciolto dal corpo, egli — è detto oltre — è pervenuto alla 'schiera demoniaca' ove son cittadini l'Amicizia, la Brama, la Gioia, l'Amore nel vincolo
135 di Dio; e poi quelli che hanno dignità e nome di giudici delle anime: Minosse, Radamanto ed Eaco, figli del Dio. Dinanzi ai quali egli giunge non quasi soggetto a giudizio, ma associato ad essi, come gli altri, i sommi dèi. E vi
136 sono pure aggregati Platone, Pitagora e quanti altri stan 'lí, fermi, Coro di Eros immortale!'

Di lassú traggono origine i dèmoni beatissimi e vi trascorrono una vita ch'è tutta un succedersi di feste e di gioie: vita perenne e beatificata dagli dèi.

137 XXIV. — Ecco quanto abbiamo potuto ricercare sulla vita di Plotino. Poiché egli stesso affidò a me l'ordine e l'emendazione dei suoi libri — ne feci promessa a lui, vivo, e diedi notizia agli altri amici dell'esecuzione — io ritenni
138 anzitutto di non dover serbare l'ordine cronologico in una opera i cui libri erano apparsi alla rinfusa. Imitai, invece, Apollodoro d'Atene e Andronico il peripatetico: il primo di essi raccolse tutto Epicarmo, il commediografo, distribuendone l'opera in dieci volumi; il secondo divise in trattati le opere di Aristotele e di Teofrasto, radunando, nello stesso
139 posto, i soggetti affini. Orbene, allo stesso modo, anch'io, disponendo di cinquantaquattro libri di Plotino, li ripartii in sei enneadi, lieto di attingere, insieme col 'nove' della enneade, la perfezione del numero 'sei'; a ciascuna enneade assegnai un proprio àmbito di argomenti e poi li posi insieme, riservando il primo posto alle questioni piú facili.

140 La prima enneade, invero, contiene i seguenti scritti, in cui prevale il contenuto morale:

I, 1 (53) - Che cosa sia il vivente e chi sia l'uomo.
Principio: 'Piaceri e dolori...'

I, 2 ⟨19⟩ - Le virtú.
Principio: 'Poiché i mali certo, quaggiú...'
I, 3 ⟨20⟩ - Dialettica.
Principio: 'Quale arte o metodo...'
I, 4 ⟨46⟩ - Beatitudine.
Principio: 'Il buon vivere ed esser beati...'
I, 5 ⟨36⟩ - Beatitudine estesa nel tempo?
Principio: 'Che la beatitudine aumenti...'
I, 6 ⟨1⟩ - La bellezza.
Principio: 'La bellezza è nell'àmbito della vista...'
I, 7 ⟨54⟩ - Il primo bene e gli altri beni.
Principio: 'Che altro è mai, si dica, il bene di ogni singolo...'
I, 8 ⟨51⟩ - Donde, i mali?
Principio: 'Quei che van ricercando donde i mali...'
I, 9 ⟨16⟩ - Ragionevole, l'uscir liberamente dalla vita?
Principio: 'Tu non la scaccerai affinché non esca, ella...'

Orbene, questa è la prima enneade, che nel suo ambito comprende piuttosto soggetti morali.

La seconda raccoglie trattati di fisica: abbraccia quesiti sull'universo e su altra materia attinente; sono i seguenti: 111

II, 1 ⟨40⟩ - Il mondo.
Principio: 'Chi afferma che il mondo è eterno ed esiste già prima...'
II, 2 ⟨14⟩ - Il moto circolare.
Principio: 'Perché si muove circolarmente...'
II, 3 ⟨52⟩ - Agiscono, gli astri?
Principio: 'Che il corso delle stelle additi...'
II, 4 ⟨12⟩ - Le due materie.
Principio: 'Quella che chiamiamo materia...'
II, 5 ⟨25⟩ - 'In potenza'; 'in atto'.
Principio: 'Si dice *in potenza* da una parte, *in atto* dall'altra...'
II, 6 ⟨17⟩ - Qualità e forma.
Principio: 'Forse, l'ente e l'essenza, una diversa cosa...'

II, 7 ⟨37⟩ - La mescolanza, permeante il tutto.
Principio: ' Su quella, attraverso tutte le cose... '
II, 8 ⟨35⟩ - Com'è che le cose viste da lontano ci appaiano piccole.
Principio: ' Forse le cose lontane appaiono minori... '
II, 9 ⟨33⟩ - Contro coloro che dicono cattivo il demiurgo del mondo e cattivo anche il mondo.
Principio: ' Poiché, dunque, ci apparve chiaro... '

142 La terza enneade, avendo ancora dell'altro sull'universo, comprende i seguenti scritti sulle ricerche fatte in rapporto al mondo:

III, 1 ⟨3⟩ - Il destino.
Principio: ' Le cose tutte che avvengono... '
III, 2 ⟨47⟩ - La provvidenza I.
Principio: ' Da un lato, ad una spontaneità... '
III, 3 ⟨48⟩ - La provvidenza II.
Principio: ' Che pensare, dunque, su questa materia?... '
III, 4 ⟨15⟩ - Il dèmone che ci ha avuti in sorte.
Principio: ' Da una parte, le ipostasi... '
III, 5 ⟨50⟩ - Eros.
Principio: ' Eros! Un qualche dio, forse... '
III, 6 ⟨26⟩ - Impassibilità degli incorporei.
Principio: ' Negando che le sensazioni siano passioni... '
III, 7 ⟨45⟩ - Eternità e tempo.
Principio: ' L'eternità e il tempo... '
III, 8 ⟨30⟩ - Natura; contemplazione; l'Uno.
Principio: ' Celiando, si capisce, dapprima... '
III, 9 ⟨13⟩ - Ricerche varie.
Principio: ' Lo spirito — è detto — vede immanenti... '

143 XXV. — Ordinate queste tre enneadi, ne abbiam fatto un solo ' corpus '. Abbiamo incluso nella terza enneade anche il trattato su *Il dèmone che ci ha avuti in sorte*, giacché la indagine sull'argomento viene qui condotta in maniera generale e perché il problema investe altresí delle indagini

sulla natività degli uomini. Altrettanto si dica del soggetto *Eros*. Il trattato *Eternità e tempo* deve la sua collocazione, in questa sede, per la materia riguardante il tempo. L'altro *Natura, Contemplazione, ed Uno* è qui incluso per il suo primo capitolo sulla natura.

La quarta enneade, che tien dietro agli scritti sull'universo, è destinata ai trattati sull'anima. 144

Eccoli:

IV, 1 ⟨21⟩ - L'essenza dell'anima II.
Principio: 'Nel mondo intelligibile...'

IV, 2 ⟨4⟩ - L'essenza dell'anima I.
Principio: 'L'essenza dell'anima, qual mai si sia...'

IV, 3 ⟨27⟩ - Aporie sull'anima I.
Principio: 'Su tutte le nostre aporie sull'anima, si vuole consacrare a soluzione...'

IV 4 ⟨28⟩ - Aporie sull'anima II.
Principio: 'Che dirà, dunque...'

IV, 5 ⟨29⟩ - Aporie sull'anima III. La vista.
Principio: 'Poiché abbiamo differita l'indagine...'

IV, 6 ⟨41⟩ - Sensazione e memoria.
Principio: 'Le sensazioni, non impronte...'

IV, 7 ⟨2⟩ - Immortalità dell'anima.
Principio: 'Ma se esiste, immortale, è...'

IV, 8 ⟨6⟩ - La discesa dell'anima nei corpi.
Principio: 'Spesso, destandomi...'

IV, 9 ⟨8⟩ - Unità di tutte le singole anime?
Principio: 'Forse, siccome diciamo che l'anima di ciascuno...'

La quarta enneade, quindi, contiene tutti i problemi relativi all'anima in sé; la quinta, invece, ha, sì, le questioni relative allo Spirito, ma abbraccia pure, ad una ad una, in alcuni di questi libri, la ricerca sul Trascendente, quella sull'intelligenza ch'è nell'anima, e quella sulle idee. Sono gli scritti seguenti: 145

V, 1 ⟨10⟩ - Le tre Ipostasi originarie.
Principio: ‘Che cosa mai fa sí...’
V, 2 ⟨11⟩ - Genesi e ordine delle realtà successive al Primo.
Principio: ‘L’Uno è tutte le cose...’
V, 3 ⟨49⟩ - Le Ipostasi capaci di conoscenza; il Trascendente.
Principio: ‘Forse colui che pensa se stesso dev'esser diverso...’
V, 4 ⟨7⟩ - Come dal Primo derivi ciò che è dopo il Primo. L'Uno.
Principio: ‘Se qualche cosa è dopo il Primo, necessariamente da Lui esistere...’
V, 5 ⟨32⟩ - Gli intelligibili non sono fuori dello Spirito. Il Bene.
Principio: ‘Lo Spirito, il verace Spirito’.
V, 6 ⟨24⟩ - Ciò che è al di là dell’essere, non pensa. Soggetto pensante di primo e di secondo grado.
Principio: ‘V'è, da un lato, il pensare...’
V, 7 ⟨18⟩ - Vi sono idee anche delle cose individuali?
Principio: ‘Se anche del singolo oggetto...’
V, 8 ⟨31⟩ - La bellezza intelligibile.
Principio: ‘Poiché l'affermiamo, sí, nella contemplazione dell'intelligibile...’
V, 9 ⟨5⟩ - Spirito: le idee, l'essere.
Principio: ‘Tutti gli uomini che furono, dall'inizio...’

146 XXVI. — Anche la quarta, quindi, piú la quinta enneade noi ordinammo in un unico ‘corpus’. Della sesta enneade, che restava ancora, fu fatto un altro ‘corpus’; sicché tutti gli scritti plotiniani sono affidati a un triplice ‘corpus’: il primo contiene tre enneadi; il secondo, due; il terzo, una 147 sola. Il contenuto del terzo ‘corpus’ — enneade sesta — è il seguente:

VI, 1 ⟨42⟩ - I generi dell'ente I.
Principio: ‘Riguardo agli esseri, quanti e quali...’
VI, 2 ⟨43⟩ - I generi dell'ente II.
Principio: ‘Poiché, dunque, dei cosí detti dieci generi è stato considerato...’

VI, 3 ⟨44⟩ - I generi dell'ente III.
  Principio: 'A proposito dell'essenza, in che senso, sembra...'

VI, 4 ⟨22⟩ - L'essere, benché uno e identico, è, nello stesso tempo, dappertutto, nella sua interezza I.
  Principio: 'Dunque, almeno, l'anima è presente dappertutto all'universo...'

VI, 5 ⟨23⟩ - L'essere, benché uno e identico, è, nello stesso tempo, dappertutto, nella sua interezza II.
  Principio: 'Che l'Uno e Identico — numericamente — dappertutto, al tempo stesso intero, sia...'

VI, 6 ⟨34⟩ - I numeri.
  Principio: 'Forse la molteplicità è allontanamento dall'Uno...'

VI, 7 ⟨38⟩ - Come sia giunta ad esistenza la molteplicità delle idee. Il Bene.
  Principio: 'Dio, mandando al divenire...'

VI, 8 ⟨39⟩ - Il libero volere; la volontà dell'Uno.
  Principio: 'Forse è da ricercare, sugli dèi, se qualcosa dipenda da loro...'

VI, 9 ⟨9⟩ - Il Bene o l'Uno.
  Principio: 'Tutti gli esseri sono tali in virtù dell'Uno...'

Ecco, dunque, il modo che tenemmo nell'ordinare questi libri — che sono cinquantaquattro — in sei enneadi. Ad alcuni di essi abbiamo pur dovuto stendere dei *Commentarii*, senza un ordine determinato, in seguito a pressioni di amici che esigevano, per quei libri, venisse fatta loro assoluta chiarezza. Inoltre, abbiamo composto, per tutti gli scritti (fuorché per il trattato *Sul Bello* che ci mancava) delle *Ricapitolazioni*, seguendo il criterio cronologico della recensione dei libri; ma nella edizione presente non sono disposte solamente, libro per libro, le loro ricapitolazioni, ma altresì delle *Tracce di argomentazione* che sono annoverate come *Ricapitolazioni*. Ed ora appunto vogliamo tentare, scorrendo, uno per uno, i libri, di aggiungervi dei segni d'interpunzione e di emendare eventuali lezioni erronee; e se qualche altra cura ci urga, l'opera stessa lo rivela.

ENNEADE PRIMA

CHE COSA SIA IL VIVENTE E CHI SIA L'UOMO

Enneade I, 1 (53)

I. — Piaceri e dolori, paure e ardimenti, voglie e avversioni ed il soffrire a chi altro mai potrebbero appartenersi se non — certamente — all'anima o all'anima che si avvale di un corpo ovvero a una terza cosa, quale che sia, composta di ambedue? La quale, poi, si può intendere, anch'essa, in due maniere: o è, difatti, la semplice commistione o è qualcosa di nuovo che nasce dalla commistione. 1

Altrettanto ancóra si dica nel campo delle cose che sorgono da codesti sentimenti: cose che si fanno e cose che si credono; e, per conseguenza, riflessione ed opinione sono pur esse oggetti di indagine necessaria: se appartengano, cioè, ai soggetti delle passioni, ovvero se sia così solo per alcune, mentre le rimanenti si comportino in tutt'altra maniera. 2

E si vuol speculare altresì sugli atti di pensiero: come siano e a chi si appartengano; e, in definitiva, che cosa sia propriamente questo nostro stesso potere esaminante che pone, su tali questioni, sia la ricerca che il giudizio.

Ma, anzitutto, il sentire a chi s'appartiene? Poiché di qua conviene muovere, giacché i sentimenti o sono una specie di sensazione o non si dànno senza sensazione.

II. — Prima, però, a proposito di anima, dobbiamo coglier bene se 'anima', da un canto, e 'essere dell'anima', dall'altro, differiscano tra loro. Perché, se dovesse avvenir 3

questo, l'anima sarebbe qualcosa di composto e non sarebbe strano, allora, ch'essa accolga — anzi, che appartengano proprio ad essa — sentimenti siffatti, sempre che, pur in tale supposizione, siano ammissibili, dinanzi alla ragione, possessi, in genere, e, persino, questo oscillare tra disposizioni peggiori e migliori.

4 Nell'altro caso, invece — se cioè 'anima' e 'essere dell'anima' sono la stessa cosa — l'anima sarà una certa forma, immune da tutti codesti atti, i quali essa può ben produrre in altrui, ma ha in se stessa il suo proprio atto, connaturato in lei: di qual natura esso sia, spetta alla ragione di far vedere.

5 Allora solamente risulta vera persino l'affermazione della sua immortalità, giacché la impassibilità comporta, necessariamente, immortalità e incorruttibilità, poiché un tale essere dona altrui, in qualche modo, di se stesso, ma non riceve nulla, in se stesso, da altri, ove si prescinda dal dono degli esseri a lui preordinati, dai quali — più potenti come sono — egli non è scisso giammai.

6 Che cosa mai, veramente, dovrebbe pur temere un essere siffatto, immune com'è da tutto quanto gli sia estraneo? Soffra pure la sua paura solo colui che è soggetto a soffrire! E neppure l'ardimento, quindi, è in lui; ché l'ardimento è di coloro soltanto, i quali si trovino in circostanze paurose. Via, ancora, le brame; le quali si saziano mediante il corpo, col suo vuotarsi o riempirsi; ora ciò che si riempie e si 7 vuota non ha a che fare con l'anima. Che senso ha una brama di mescolanza? Del resto, ciò che è pura essenza è esente da mescolanza. Che significa, poi, una brama di cose estranee da immettersi dentro? Gli è come dire, così, che ciò che è corra sollecito verso il suo dissolvimento! E lontano dall'anima, anche il soffrire! In qual modo, poi, addolo- 8 rarsi e di che? Infatti, ciò che è proprio semplice, in essenza, è sufficiente a se stesso, poiché persevera, così com'è, nella sua propria essenza. Che cosa mai potrebbe sopraggiungere ond'ella s'allieti, se nulla, neppure il bene, le s'aggiunge? Ciò che è davvero, è per sempre.

Per di piú, ella non avrà sensazione di sorta: né rifles- 9
sione né opinione hanno a che fare con essa; sensazione, infatti, non è altro che accoglimento di forma, persino allora che il corpo non resti modificato; riflessione e opinione, poi, presuppongono una sensazione.

Riguardo però all'atto del pensiero, nel caso che lo possiamo lasciare all'anima, bisogna esaminare come stia la cosa; e parimenti, a proposito del piacere — il puro piacere, beninteso — può esso trovarsi nell'anima, quand'ella è sola?

III. — Frattanto, poniamo pure l'anima nel corpo — ella 10
esiste, invece, sia anteriormente a questo sia in questo — poiché quel complesso che risultò dal corpo e dall'anima trasse il nome di vivente. Ora, l'uso di un corpo come di strumento non comporta, di necessità, ch'ella abbia accolto, per tramite del corpo, i suoi vari modi di sentire, né piú né meno degli artigiani, rispetto a quanto provano i loro arnesi; la sensazione, però, dovremmo, di necessità, forse, 11
lasciarla all'anima, giacché è vero che essa, in tanto ha da ricorrere al corpo come a strumento, in quanto conosce, proprio in virtú di sensazione, le impressioni provenienti dall'esterno; è un fatto, tra l'altro, che il semplice usare degli occhi non è altro, poi, che vedere! Ma anche per ciò che riguardi la vista, si dà ben il caso ch'essa resti offesa, con la conseguenza che anche l'anima sperimenterà dolori e sofferenze e, in generale, tutto quanto possa mai capitare all'intero corpo, non esclusi, quindi, neppure i desideri, ove essa aspiri alla guarigione dell'organo.

Ma, intanto, come potranno giungere sino ad essa le im- 12
pressioni sorgenti dal corpo? Poiché un corpo, sí, può ben partecipare a un altro corpo ciò che è proprio suo, ma un corpo a un'anima come lo potrebbe? Ciò significa una enor- 13
mità di questo genere: che cioè una cosa subisca la impressione e un'altra l'avverta! Poiché, fino a quando ci sarà, da una parte, il principio usante, dall'altra lo strumento usato, l'uno sarà sempre distinto dall'altro: basta ammet-

tere, dunque, che questo principio usante sia proprio l'anima e la separazione è bell'e fatta.

14 Nondimeno, prima di conquistare tale separazione in virtú di un filosofare, che n'era di esso? Si parlava, ecco, di me- I scolanza. Orbene, se l'anima era mescolata, o si trattava di ab un certo qual miscuglio, o ella era, come a dire intrecciata, 15 c o come una forma comunque non separata; oppure ella era II una forma in contatto col corpo semplicemente come il pi- III lota [tocca il timone], ovvero, infine, una parte dell'anima si comporta in questo modo e l'altra parte in quell'altro modo; mi spiego, senz'altro: l'una parte è separata e si è proprio il principio usante; l'altra parte, mescolata, come che sia, se ne sta anch'essa al posto dello strumento usato.

Tutto ciò, affinché la filosofia orienti sia questo strumento corporeo sia quella seconda parte dell'anima verso il principio usante; che anzi distacchi pure tal principio usante, sino al limite in cui non lo vieti una estrema necessità, dall'uso del corpo, nel senso cioè che non ne faccia neppure un uso continuo.

16 a IV. — Poniamo pure, per il momento, che siano mescolati. Ma intanto, se sono mescolati, da una parte il peggiore diverrà migliore — il corpo —, dall'altra il migliore diverrà peggiore — l'anima —; e il miglioramento del corpo è dovuto al fatto ch'esso partecipò alla vita, mentre il peggioramento dell'anima è dovuto ad una partecipazione di morte e d'irrazionalità.

17 Ora, proprio quella parte spogliata, non so come, della vita, in qual modo potrebbe ricevere, per soprappiú, la facoltà sensitiva? Se v'è un capovolgimento, questo è avvenuto proprio al corpo, il quale, ricevuto che ebbe la vita, sarà proprio lui quello che parteciperà alla sensazione e alle 18 passioni che provengono da sensazione. Proprio lui, dunque, sarà soggetto al desiderio — perché è lui che se la gode, di tutto ciò che desidera —; e lui ancora temerà per se stesso, perché è proprio lui quello che non raggiungerà sempre certe sue dolcezze e infine ne languirà.

Del resto, si vuol pure esaminare la maniera della mescolanza, perché può ben darsi che sia impossibile, essa, proprio come a dire che una linea è mescolata col bianco, cioè un modo di essere con un altro modo del tutto differente. 19

La tesi di dianzi 'anima intrecciata' non comporta affatto che le due cose intrecciate siano affette alla stessa maniera; anzi, può ben darsi che ciò che è intrecciato sia impassibile; può darsi, voglio dire, che un'anima, pur permeando il corpo, non ne subisca affatto le passioni, proprio come nel caso della luce, anzi in un modo del tutto speciale, a voler restare nel paragone, poiché quel suo intrecciarsi è avvenuto da parte a parte, nel tutto. Insomma, non già perché ella sia intrecciata, si potrà dir che subisca le passioni corporee. b 20

Ma, allora, ella sarà nel corpo come 'forma in materia'. Intanto, si dovrebbe prima precisare che essa, dal momento che è essenza, vi sarà come 'forma separabile', e una tale espressione corrisponderebbe meglio all'accennato 'principio usante'; se, invece, vi sarà come nella scure sta la forma impressa sul ferro e se solo l'insieme — la scure — è in grado di produrre quanto produrrà il ferro cosí configurato, solo in virtú, beninteso, della figura stessa, allora sí che avremmo diritto ad attribuire, a maggior ragione, al corpo solo, le cosiddette comuni passioni, ma, beninteso, proprio al corpo 'di una determinata natura', al corpo 'naturalmente formato', al 'corpo-strumento', insomma, dotato, potenzialmente, di vita. c 21 22 23

E veramente è cosa assurda — lo dice il Nostro — 'affermare che l'anima tessa'; per conseguenza, è pure assurdo che brami e si dolga; al piú, lo potrebbe, tuttavia, solo il vivente.

V. — Quanto al vivente, però, bisogna pur dire che esso o è il corpo di questa determinata natura o il complesso comune o un qualche terzo essere sorgente, nuovo, da entrambi. 24 ab c

Comunque stia la cosa, occorre, certo, serbare impassibile quell'anima che si fa poi, essa stessa, causa di passione

25 all'altra parte, o, ella, pur dal canto suo, sia soggetta, al tempo stesso, a passioni; e, in quest'ultimo caso, o provi proprio la medesima passione o qualcosa di simile: mentre, per esempio, il vivente brama qualche cosa a suo modo, l'anima concupiscibile agisce o patisce pur essa, corrispondentemente, alla sua maniera.

26 In seguito, certamente, ci toccherà considerare il corpo nella sua determinata natura; ora, invece, limitiamoci a questa domanda: come avviene, per esempio, che soffra l' 'insieme dei due '? Forsechè il corpo è così disposto che la passione vi penetri sino al senso e la sensazione poi vada a finire nell'anima? Così, intanto, non sarebbe ancor chiaro come la sensazione appartenga all' 'insieme '.

27 Al contrario, quando il sentimento di dolore tragga origine da una opinione e da un giudizio, che, cioè, un qualche male capiti o al soggetto stesso o a qualcuno dei suoi, è poi di qui che deriva, allora, quel mutamento doloroso che sopravviene al corpo e, in generale, all'intero vivente?
28 Tuttavia, anche in questo caso, non è ben chiaro a chi s'appartenga tale opinione, se all'anima sola ovvero all' 'insieme dei due '. Inoltre, la semplice opinione intorno al male — quello che reca dolore — non contiene, di per sé, passione; e, difatti, può darsi persino che, pur essendoci una tal opinione, non le segua affatto il dolersene; non è poi detto che ci si debba adirare, se sorge l'opinione che si è tenuti in poco conto; e neppure che si debba mettere in moto il nostro desiderio, se si tratti persino, di una opinione di bene.

29 Che senso ha, insomma, accomunare questi sentimenti tra corpo e anima? Forse, perché e la concupiscenza è propria della facoltà concupiscibile e l'ira dell'irascibile e, in genere, la tendenza a qualche cosa appartiene alla facoltà appetitiva? Ma, pure in tal caso, non che esser comuni, apparterranno, anzi, all'anima sola; ovvero anche al corpo,
30 poiché occorre che sangue e bile si infiammino e, soltanto se il corpo si disponga in determinato modo, si eccita il desiderio come accade, ad esempio, nei piaceri d'amore? Però,

l'aspirazione al bene — sentimento, questo, non certo comune anche al corpo — sia riservato, almeno esso, se non altro, all'anima; come, del resto, si dovrebbe pur dire assolutamente di altri, ché ci sono delle buone ragioni per non abbandonarli, tutti quanti, al possesso dell'insieme di corpo e d'anima. Intanto, se l'uomo brama le cose di amore, sarà lui, l'uomo, il soggetto della brama; ma, peraltro, anche la sua facoltà concupiscibile sarà, sia pure diversamente, soggetto di quella brama. E come? Forse l'uomo darà inizio al desiderio e la facoltà concupiscibile terrà dietro? Ma, in generale, come poté quest'uomo desiderare, se non dopo che si eccitò in lui la facoltà concupiscibile? Deve, allora, incominciare proprio la facoltà concupiscibile? Ma donde mai si comincerà, se il corpo non si è, in precedenza, disposto in modo corrispondente? 31 32

VI. — Tutto sommato, è preferibile asserire che, universalmente, i viventi in possesso di tali potenze, proprio in virtú della loro presenza, sono quelli che passano all'azione corrispondente, mentre esse permangono immobili, pur somministrando concretamente il potere ai viventi dotati di quella potenza stessa. Intanto, se è cosí, bisogna pure che, quando il vivente abbia a subire una impressione, il principio che fornisce il vivere all' ' insieme ' resti, necessariamente, impassibile in se stesso, dal momento che le passioni e le azioni si appartengono unicamente all' ' insieme ' che possiede la vita. Ma, in tal caso, anche il vivere, cosí, puro e semplice, non può essere piú dell'anima, ma soltanto dell' ' insieme '; o, meglio, il vivere dell' ' insieme ' non apparterrà all'anima; anzi, soggetto della sensazione non sarà già la potenza sensitiva, ma l'essere che possiede tale potenza. 33 a 34 35

Intanto, se la sensazione non è altro che movimento il quale attraverso il corpo finisce nell'anima, come non sarà soggetto senziente l'anima? Ecco: la sensazione, sí, ci sarà, perché è presente la potenza sensitiva, proprio in virtú di tale presenza. Chi sarà mai il soggetto della sensazione? L' ' insieme '. Frattanto, se la potenza dell'anima non deve 36 37

essere mossa, come mai può esserci ancora un ʻinsiemeʼ, se non vi è calcolata né anima né la potenza dell'anima? 38 c Ovvero, si ammetta pure che l'ʻinsiemeʼ sia il soggetto della sensazione nel senso, però, che l'anima assiste, sí, il corpo, ma non già ch'ella, cosí com'è nella sua natura, immetta dentro proprio se stessa, nell'ʻinsiemeʼ o nell'altro dei due; no; ma, al contrario, l'anima crea, traendo dal corpo di quella determinata natura e da un certo qual raggio emanato al di là di essa, la natura del vivente — qualcosa di nuovo —; ed ecco, cosí, il soggetto della sensazione e di quante altre passioni sono state attribuite al vivente.

39 VII. — Ma, intanto, com'è che ha la sensazione proprio il nostro ʻioʼ? Forse, perché esso non si allontanò dal vivente di quella determinata natura non meno di altre cose in noi ben piú venerande, che son venute nella essenza to- 40 tale dell'uomo la quale è tanto complessa! Inoltre, la facoltà sensitiva dell'anima non ha affatto bisogno di estendersi alle cose sensibili, direttamente, ma deve consistere piuttosto in una speciale capacità percettiva di impronte, che, in seguito alla sensazione, si formano nel vivente; poiché queste sono, oramai, di specie intelligibile: ond'è che la sensazione esteriore è un'imagine di questa; ma la potenza dell'anima è ben piú vera, secondo la essenza, poiché è contemplazione di forme, pura e impassibile.

41 Per vero, proprio da queste forme donde ormai l'anima, sola, riceve, trasmesso, il dominio sul vivente, germogliano, senza dubbio, riflessioni e opinioni e atti di pensiero: ed ecco cosí dov'è, precisamente, il nostro ʻioʼ! Si appartiene all'ʻioʼ, propriamente, ciò che antecede le cose suddette; ma l'ʻioʼ è solo ciò che da questo punto in su, governa, dal 42 di sopra, il vivente. Beninteso, nulla vieta di chiamare ʻviventeʼ l'essere nella sua piú larga estensione; si vuol sempre distinguere, però, nel mescolato, le sue bassure e, a partire di qua, quello che, in definitiva, è l'uomo verace; e quelle, veramente, sono ʻla natura leoninaʼ e, in genere, ʻla fiera 43 da la gaietta pelleʼ. In verità, ʻanima razionaleʼ e ʻuomoʼ

corrono di pari passo; cosicché, quando noi ragioniamo, ragiona il nostro 'io', per il fatto che i ragionamenti sono atti dell'anima.

VIII. — Ma come spiegare la relazione tra il nostro 'io' e lo Spirito? Per 'Spirito' beninteso, io voglio dire, qui, non già quell'attitudine di cui è dotata l'anima e che si appartiene solo alle cose provenienti dallo Spirito, ma proprio lo Spirito in sé. Ora, noi abbiamo anche questo, al di sopra 44 del nostro 'io'. E, veramente, noi ne abbiamo un possesso il quale è o comune o proprio, ovvero anche comune per tutti e pure proprio di noi: comune, sí, in quanto esso è indivisibile e uno e identico dappertutto; proprio, pure, in quanto lo possiede anche ciascuno di noi, tutto quanto, nella piú alta parte dell'anima.

Di qui segue che abbiamo pure le forme ideali in un duplice modo: da un canto, nell'anima, dispiegate, per cosí dire, e quasi separate; dall'altro, poi, nello spirito, adunate insieme tutte quante.

E Dio, come l'abbiamo? Ecco: in quanto Egli si libra 45 sulla natura intelligibile e sull'essenza reale; ma il nostro 'io' sta, a partire di là, al terzo grado, costituito — com'è stato detto — da una 'impartibile essenza' — quella che deriva di lassú — e da un'essenza 'che si divide tra i corpi'; la quale espressione 'divisibile tra i corpi' va intesa in 46 questo senso che ella dà di se stessa alle masse corporee fino a quando ciascuna di esse divenga vivente, poiché, pur essendo nell'intero universo, ella è una; ovvero, nel senso 47 che vien raffigurata quasi assista i corpi, irraggiando su di loro e facendone, cosí, dei viventi; non traendo però da se stessa e dal corpo, ma solo donando — e intanto ella sta ferma — imagini di se stessa, come un volto riflesso in tanti specchi. Prima imagine, in verità, si è la sensazione, quella 48 che è nell'insieme; di poi, a partire da questa, derivano, volta a volta, tutte le ulteriori cosí dette specie dell'anima, snodantisi ininterrottamente, nuove da nuove, sino a pervenire a quella generativa e vegetativa e, in generale, alla

potenza di creare il diverso da sé, anzi di portare al suo coronamento questa creatura, diversa dall'anima creante, proprio nell'atto in cui questa creatrice s'è vòlta alla sua creatura compiuta.

49 IX. — Di qui segue che quella superiore anima che è in noi dovrà, naturalmente, essere immune dalla responsabilità dei mali: i tanti mali che l'uomo fa e soffre; perché questi assediano il vivente, cioè l'‘insieme’, l'‘insieme’, ripetiamolo, nel senso in cui è già stato detto.

50 Intanto, se opinione e pensiero si appartengono all'anima, come può, questa, essere impeccabile? Infatti, una opinione può ben essere fallace e molti mali si operano per essa! O, certo, si fanno i mali; ma ciò è dovuto al fatto che noi siamo soggetti all'elemento inferiore — siamo, purtroppo, una moltitudine! —: desiderio o ira o altra imagine maligna.

51 Al contrario, ciò che dicesi, a torto, ‘riflessione di cose false’ — non essendo altro, in realtà che ‘rappresentazione’ — non ha la pazienza di attendere il giudizio della parte razionale; ond'ecco che noi, sedotti dalle parti inferiori, operiamo male. Per esempio, nel campo della sensazione, l'illusione ottica intanto è possibile, in quanto ci si affida alla sensazione dell'insieme prima di vagliarla col giudizio della riflessione.

52 Ma lo Spirito, ci abbia o non ci abbia toccato, esso è sempre impeccabile. O, invece, bisognerebbe dire proprio così: siamo proprio noi quelli che abbiamo o non abbiamo toccato l'Intelligibile che è nello Spirito — o quello che è in noi —: ché può ben darsi la possibilità di possedere e, a 53 un tempo, di non avere a portata di mano. Comunque, noi distinguemmo le cose che sono comuni e le cose che sono proprie, dal fatto che le une sono corporee e non esistono senza un corpo, mentre tutte quelle che non hanno bisogno di corpo per attuarsi sono proprie — queste ultime — di un'anima; 54 e quanto al pensiero mediato, il quale verifica, dall'alto, gli stampi provenienti dalla sensazione, esso è già un contemplare le forme ideali; ed esso veramente ha una visione

che s'accompagna, per così dire, alla sensazione; quanto meno quel pensiero che, in senso proprio, si appartiene alla vera anima: poiché, appunto, il vero pensiero non è altro che attività del pensiero in sé; e importa spesso una somiglianza, anzi una vera comunione delle cose esterne con quello che è dentro di noi.

Per concludere: non sarà dunque soggetta a trepidare — nonostante tutto — quell'anima che sia vòlta a se stessa e chiusa in se stessa; invece, i mutamenti e i tumulti insorgono in noi, da parte di ciò che è annodato a noi, dalle passioni dell' 'insieme' — quale esso si sia, una buona volta, a seconda di ciò che è stato detto. 55

X. — Ma, se il nostro 'io' è l'anima, se a queste passioni è soggetto il nostro 'io', vuol dire che anche l'anima ne sarà soggetta e, dal canto suo, ella farà quelle cose che fa il nostro 'io'. Ora, gli è che noi abbiamo detto appartenere all' 'io' anche l' 'insieme' e specialmente quando esso non se n'è ancora staccato; ond'è che anche le cose che soffre il nostro corpo noi siam soliti dire che è l' 'io' che le soffre. 56

Insomma, questo nostro 'io' va inteso in due sensi, o aggregandovi il bruto ovvero riservandolo solo a quello che è già al disopra di esso: per bruto, poi, si vuol significare il corpo vivificato. 57

Ma l'uomo verace è ben altro; è colui che, puro da tutto ciò, è dotato di quelle virtú che consistono nel puro pensiero e che pertanto hanno la loro sede nella stessa anima separata; separata, e, tuttavia, separabile anche ora, quaggiú; poiché è vero persino che, ogni qualvolta essa si sia completamente distaccata, anche l'altra anima ch'era tutta illuminata da essa, se ne va seguendola. Invece, le sole virtú che non consistono in pensiero, ma che s'ingenerano per abitudine e per esercizio, appartengono all' 'insieme': poiché a questo si appartengono anche i vizi; come pure i sentimenti d'invidia, di gelosia, di compassione. E le amicizie, di chi sono? Alcune, dell' 'insieme'; ma altre, dell'uomo interiore. 58 59

60 XI. — Finché siamo fanciulli, però, mentre, da un canto, operano attivamente le potenze che provengono dall'‘insieme’, è ben fioca, d'altro canto, su di esso, la luce che s'irraggia dalle parti superiori. Ma, allorché essa è inattiva verso di noi, opera verso l'alto; e agisce su di noi solamente quando 61 perviene sino alla parte centrale. E che? non esiste il nostro ‘io’ anche prima di questa? Sí, ma bisogna pure che ne sorga una appercezione; difatti, noi non facciamo continuamente uso delle tante cose che possediamo; ma solo se noi orientiamo la parte centrale dell'anima o verso le cose superne o sul loro contrario ovvero su ciò che noi peraltro facciamo passare, da semplice potenza o attitudine, all'atto.

62 E le bestie, in qual senso racchiudono il ‘vivente’? Ecco: nel caso che dimorino in loro — come si ritiene — errabonde anime umane, non può certo appartenere alle bestie quanto di esse è separato, ond'è ch'esso è presente pur senza essere peraltro presente; e la loro coscienza, intanto, rientra 63 nell'àmbito del simulacro dell'anima piú il corpo. In questo caso, dunque, la bestia non è altro che un corpo di una determinata natura, reso tale per il simulacro dell'anima. Nel caso invece che non vi si sia introdotta un'anima di uomo, il vivente, allora, diviene quello che è, in virtú di un irraggiamento emanato dall'anima universale.

64 XII. — Intanto, giacché l'anima non può errare, che senso hanno i ‘giudizi’? Ma, allora, questo nostro discorso è, di certo, in contraddizione con ogni asserzione che vuole, cioè, che pur essa, l'anima, erri e poi torni su diritto cammino ed espii, anche nell'Ade, e trasmigri di corpo in corpo.

Orbene, anche se è necessario aderire a qualsivoglia di queste concezioni, si potrà sempre trovare, immantinente, un 65 punto ove esse non contrastino piú. Infatti, la concezione che attribuisce all'anima l'impeccabilità s'atteneva a una unità assolutamente semplice, fondendo, nella identità, l'‘anima’ e l'‘essere dell'anima’; invece, l'altra concezione che le attribuisce l'errare intreccia senz'altro e aggiunge ad essa anche quell'altra specie di anima che rinserra funeste pas-

sioni; e allora è divenuta un composto, anzi un intreccio 66 di tutti gli elementi costitutivi, l'anima come tale; e, naturalmente, soffre secondo il suo insieme ed è soggetta a errare perché è 'il composto'; ed è proprio questo ch'è soggetto — secondo Platone — a pagare il fio; ma non quello che è semplice. Ond'egli dice: 'Poiché noi l'abbiam visto veramente come quelli che vedono il marino Glauco'. Oc- 67 corre però, dopo aver fatto 'crollare', a furia di urti tutt'intorno, le aggiunte estranee, (dal momento che uno 'vuole veramente vederne la natura') — così continua — mirare 'a quella sua aspirazione alla sapienza', e le cose 'che ella tocchi' e infine gli Esseri ai quali, essendo 'congeniale', ella è quello che è.

Insomma, si tratta di una vita ben diversa e di altri atti che non hanno nulla a che fare con il soggetto dell'espiazione; inoltre, la segregazione e il distacco non van limi- 68 tati solo a questo nostro corpo, ma altresì a tutto quanto di estraneo fu aggiunto all'anima stessa. E, per certo, una tale aggiunta ha luogo soltanto nel mondo del divenire: o il divenire, in generale, rientra solo in quest'altra deteriore specie di anima. Ma in qual senso, allora, si è parlato del 'pro- 69 cesso del divenire' a proposito del fatto ch'ella discende, quando poi ciò che da essa sorge e che discende, nella 'inclinazione' è tutt'altra cosa dall'anima? Orbene non abbandona ella, forse, l'imagine? E la semplice inclinazione, inoltre, come mai non è un errore? Intanto, se la 'inclina- 70 zione' significa 'irraggiamento verso il basso' non è un errore, né più né meno che nel caso dell'ombra, ove, anzi, la colpa è tutta dell'oggetto che viene illuminato; poiché, se non ci fosse, l'anima non avrebbe dove indirizzare il suo raggio. Le espressioni 'discendere' e 'inclinarsi' si adoperano unicamente in questo senso che ciò che fu una volta illuminato dall'anima ha ormai comunione di vita con l'anima stessa.

Ordunque, ella abbandona l'imagine, a meno che non 71 vi sia, lì presso, ciò che fu in grado di riceverla; e veramente la lascia andare, non nel senso ch'ella si sia scissa

da lei, ma che ella cessa del tutto di esistere; ma l'imagine, poi, cessa di essere se ella — tutta intera — guarda lassú.

72 Sembra, del resto, che proprio a questa separazione alludesse il Poeta, a proposito di Eracle, quando ci presentava la imagine di lui nell'Ade, mentre collocava lui in persona tra gli dèi, quasi indugiando perplesso, di fronte all'una e all'altra leggenda: e ch'egli era tra gli dèi e ch'egli

73 era nell'Ade; e alla fine ne fece due. Ma, forse, la leggenda va interpretata in modo che trovi piú fede cosí: Eracle aveva, sí, la virtú dell'azione e fu giudicato degno, per il suo nobile eroismo, di essere dio; ma poiché fu un uomo d'azione e non un contemplativo — perché, in tal caso, sarebbe stato tutto intero lassú — cosí egli, al tempo stesso, è lassú, eppure qualcosa di lui resta ancora laggiú.

74 XIII. — E, finalmente, colui che ha mosso la ricerca su questi argomenti, è stato il nostro 'io' ovvero l'anima? Ecco: è stato il nostro 'io', ma in virtú dell'anima. Ma l'espressione 'in virtú dell'anima' che senso ha? Forse uno ricerca per il fatto che 'ha' l'anima? No; in quanto 'è' anima. Dunque, l'anima non deve muoversi. O, piuttosto, si dia pure ad essa il movimento, ma tale che non sia di corpi bensí sia vita, la sua vita.

75 Anche l'atto del pensiero rientra nel nostro 'io', nel senso che l'anima è pur di specie intelligibile; anzi, nell'atto del pensiero consiste la nostra vita superiore, sia quando l'anima pensa che quando lo Spirito esercita la sua azione su di noi: poiché persino questo è parte del nostro 'io' e a questo noi ascendiamo.

LE VIRTÚ

Enneade I, 2 (19)

I. — Poiché 'i mali', certo, quaggiú, anche 'intorno a questa dimora, turbinano fatalmente'; ma l'anima vuol fuggire i mali; 'occorre, dunque, fuggire da questo mondo'.' Ora, qual'è mai la fuga? 'Rendersi simili a Dio' — è detto. Tanto avverrà, se ci saremo resi giusti e santi, con chiarezza di spirito e, in generale, in virtú. Se, dunque, 'ci rendiamo simili' per via di virtú, o, forse, Colui al quale diveniamo simili possiede virtú? E, precisamente, chi è mai questo Dio al quale diveniamo simili? Forse, Uno di cui vie piú si pensa che possegga queste virtú e, precisamente, l'Anima del mondo e Colui che in questa governa, cui è propria una mirabile chiarità di spirito? E, certo, sarebbe ben ragionevole che noi, pur stando quaggiú, ci rendiamo simili a questo Dio. 2

Ecco, ora, sin dal principio, controverso se tutte le virtú si appartengano anche a Lui: se, per esempio, possa essere temperante o valoroso Uno, al quale né cosa alcuna è fonte di timore — poiché nulla gli proviene dall'esterno — né alcuna dolcezza può entrare, la cui mancanza, poscia, susciti anche desiderio di possedere o di prendere.

Se, peraltro, Egli ancora rientra nella sfera dello slancio verso gli intelligibili, verso i quali si slanciano pure le anime nostre, è chiaro che da quella fonte verranno, anche a noi, l'ordine e le virtú. Forseché, dunque, quell'Ente possiede queste virtú? 3

Ora, almeno per le così dette virtú civili, non è proprio ragionevole ch'Egli le abbia: cioè assennatezza nel considerare, valore per quel che concerne l'anima irascibile, temperanza, poi, che consiste in un certo accordo e armonia della facoltà concupiscibile con quella razionale e, infine, giustizia, vale a dire la retta funzione particolare di ciascuna di queste facoltà, a un tempo, sia riguardo al comandare che all'obbedire.

4 Sta bene: noi non fondiamo la nostra somiglianza sulle virtú civili; ma, forse, la fondiamo su virtú maggiori che hanno, tuttavia, lo stesso nome? Intanto, mentre ci basiamo su altre virtú, vuol dire che sulle virtú politiche non ci basiamo proprio per nulla? Ora, sembra assurdo che mentre il rapporto di somiglianza non si fondi, come che sia, su queste virtú — e dire che la voce divina proclama persino 'divini' costoro, ond'è da inferirne, realmente, la 'somiglianza' — esso si debba poi fondare su altre virtú, sia pure 5 piú grandi. Comunque, nell'un caso e nell'altro, risulta, quanto meno, che l'Intelligibile possiede virtú, anche se non siano tali come le nostre.

Orbene, se ci si concede, pur prescindendo da tali virtú la pura possibilità della somiglianza, essendo noi in un rapporto del tutto diverso con ben diverse virtú, nulla però vieta che noi, pur tra coloro che non potrebbero, di per sé, assomigliarsi in fatto di virtú, assomigliamo invece, nono6 stante queste nostre virtú, a Uno che non ne possiede affatto. E come? Così: se qualcosa divien calda per presenza di calore, è necessario forse che anche ciò donde è venuto il calore diventi caldo? Ancora: se qualcosa per presenza di fuoco è calda è forse necessario che anche il fuoco stesso diventi caldo per presenza di fuoco? Veramente, contro il precedente esempio, si potrebbe obiettare che anche nel fuoco v'è caldo, semplicemente però come cosa connaturata; cosicché il ragionamento, se si attiene all'analogia, dà a vedere soltanto che, mentre nell'anima la virtú è qualcosa di importato dal di fuori, in quell'Essere, invece — donde l'anima la deriva in imagine — essa è qualcosa di connaturato;

inoltre, contro l'esempio tratto dal fuoco, si osserverà pure questo: che cioè quell'Essere è virtú, mentre noi pensiamo ch' Egli sia piú grande della virtú.

Tali osservazioni, peraltro, avrebbero côlto nel segno, solo nel caso che ciò di cui l'anima partecipa si fosse proprio identificato con l'essere donde essa lo deriva; ora, invece, le due cose sono l'una diversa dall'altra. La casa 'sensibile', per esempio, non s'identifica certo con la casa 'intelligibile', eppure le 'divien simile'; e la casa 'sensibile' è partecipe di un ordine e di un'armonia; e invece, lassú, nella ragione, non v'è un ordine, né un'armonia né una proporzione. Altrettanto si dica della virtú: noi deriviamo di lassú la partecipazione a un'armonia, a un ordine, a un accordo e proprio in queste cose consiste la virtú terrena; ma, poiché gli esseri di lassú non hanno bisogno né di accordo né di armonia né di ordine, cosí non potrebbe neppure aversi un uso della virtú; eppure, noi potremmo divenire simili, nonostante tutto, agli esseri superni, per la presenza della virtú in noi.

Fin qui, insomma, si è voluto mirare soltanto a ciò: la nessuna necessità che anche lassú si abbia virtú, pur essendo vero, peraltro, che in noi la virtú è ragione di somiglianza. Conviene tuttavia che noi, senza arrestarci a questo assenso violento dovuto al ragionamento, insinuiamo altresí una persuasione.

II. — Dapprima, dunque, vogliamo considerare le virtú secondo le quali ha luogo l'affermata somiglianza, allo scopo di trovare quello che propriamente in noi — ov'è soltanto imagine — è virtú, ma lassú invece, — ov'è, per cosí dire, modello, — non è virtú; non senza di avere — prima ancora — distinto che la somiglianza è duplice: cosí, taluna esige l'identità nelle cose simili — tutte quelle cioè che sono proprio simili, in modo uguale, derivate dal medesimo modello —; al contrario, nei casi in cui una cosa divien simile a un'altra, ma quest'altra ha una priorità onde la prima non è 'convertibile' con quella, né se ne può asserir l'egua-

glianza, allora, bisogna avere un diverso concetto della 'somiglianza', non richiedendo già la medesima forma, ma piuttosto una nuova forma, se è vero che la somiglianza si verifica in tutt'altra maniera.

10 Insomma, che cosa è mai la virtú, sia nel suo complesso che in particolare? Raggiungeremo una maggior chiarezza se ne tratteremo in particolare: cosí, difatti, anche quell'elemento comune, onde sono, tutte, virtú, sarà facilmente chiarito. Orbene, le virtú civili, delle quali già sopra, se non erro, abbiamo parlato, dànno effettivamente un ordine e rendono migliori appunto perché assegnano limiti e misura ai desideri e, in genere, son moderatrici dei sentimenti ed eliminano le false opinioni; poiché, inoltre, ciò che è sottomesso a misura è generalmente migliore, sia per il fatto che è chiuso da limiti, sia perché è riuscito a evadere dal regno delle cose che non hanno né misura né limiti:

11 anzi, esse stesse, poiché sono delimitate in quanto sono misure in una materia — che in questo caso è l'anima — vengono ad assimilarsi alla misura dell'al di là e serbano un'orma del supremo Bene, lassú. Infatti, ciò che è completamente privo di misura — non essendo altro che materia — non è assolutamente capace di somiglianza; di quanto, invece, si partecipa a una forma, di altrettanto si divien simili a Uno che, dal canto suo non ha forma veruna. Ma in piú ricca misura ne han parte gli esseri che sono vicini a Lui: ora, l'anima essendogli piú vicina di quanto lo sia il corpo e, inoltre, piú affine, ne partecipa, corrispondentemente, anche di piú, a tal segno, perfino, che, rivelandosi come un dio, induce l'illusorio sospetto non forse si tratti dell'intero essere di Dio.

Proprio in questo senso, dunque, raggiungono la 'somiglianza' gli uomini dotati di queste virtú civili.

12 III. — Frattanto, poiché egli accenna che la 'somiglianza' è tutt'altra cosa e si appartiene a una forma superiore di virtú, parliamone. Nella discussione apparirà, vie piú chiaramente ancora, l'essenza della virtú civile e quale sia la

virtú, essenzialmente, maggiore e, in genere, com'ella sia ben differente dalla virtú civile.

Per certo, se Platone dice che la ' somiglianza col Dio ' non è altro che fuga dalle cose di quaggiú e dà alle virtú che si attuano nello stato non già il semplice nome di ' virtú ', ma ha cura di aggiungere, espressamente, ' civili '; se, in altro luogo, dice che tutte le virtú sono ' purificazioni ', vuol dire, evidentemente, ch'egli ammette due forme di ' virtú ' e, quanto alla ' somiglianza ', egli non la ripone certo nella ' virtú civile '! Orbene, in qual senso noi chiamiamo ' purificazioni ' queste virtú e in qual modo, purificati per esse, raggiungiamo questa suprema rassomiglianza? O, forse, gli è che l'anima è cattiva fin tanto che resta amalgamata al corpo e diviene soggetta alle sue stesse passioni ed è complice di tutte le sue illusioni; sarà buona, invece, e virtuosa, se non consentirà con le sue illusioni, ma agirà da sola — e questo è, precisamente, pensare e aver chiarezza di spirito — né sarà soggetta a uguali passioni — e questo è, precisamente, esser temperante — né temerà per sé, distaccandosi dal corpo — e questo è, precisamente, esser virilmente forte — né si farà governare da altri che non siano ragione e spirito, né, peraltro, il corpo rilutti — ed ecco, infine, la giustizia. Un atteggiamento dell'anima proprio cosí fatto ond'ella pensi, e a un tempo, sia immune da passioni, nel modo dianzi indicato — se uno volesse dirlo ' somiglianza con Dio ', non sarebbe certo in errore; poiché puro è altresí il divino e il suo atto è tale che chiunque lo imiti possiede, per ciò stesso, chiarezza di spirito. E per quale ragione non è atteggiato anch'Egli nel modo suddetto? Ecco, non vi è proprio atteggiamento di sorta in Lui; l'atteggiamento è solo e proprio dell'anima. E l'anima, poi, pensa pure in tutt'altra maniera. Ma, tra i superni, l'uno pensa in modo diverso, l'altro non pensa affatto. E allora, di rimando, il ' pensare ' è addirittura un semplice termine omonimo per l'Intelligibile e per l'Anima? No, neppur questo: soltanto che il pensiero dello Spirito è originario, mentre il pensiero dell'Anima, derivato da quello, si attua diversa-

mente. Infatti, come il pensiero espresso nella parola è una imitazione di quello che è nell'anima, così pure anche il pensiero che è nell'anima è una imitazione di quello che è in un Altro. In conseguenza, come il pensiero nella sua espressione, in confronto al pensiero ch'è nell'anima, è frammentario, altrettanto si deve dire del pensiero ch'è nell'anima — puro interprete com'è di quello superno — in confronto al pensiero ch'è prima di lui. Ecco: la virtú è propria dell'anima; non è dello Spirito né di Colui che è al di là.

17 IV. — Ora, un'altra indagine: se cioè, la purificazione coincida con la virtú cosí intesa; o la purificazione apra la strada e poi la virtú tenga dietro; e se la virtú stia nel processo di purificazione ovvero nell'essere già stati purificati. È bensí vero che la virtú che è ancora nel processo di purificazione è piú imperfetta di quella che ha compiuto tale processo; perché lo stato raggiunto segna ormai, per cosí dire, il termine.

18 Ma, peraltro, questo 'esser stato purificato' vuole dir solo che si è fatto gètto di tutto ciò che è estraneo; il bene, però, non ha a che fare con quella cosa. Ora, ammesso che già prima della impurità, il bene vi esista, basta la semplice purificazione? Ma sí, la purificazione può ben bastare; il bene, però, sarà appunto quell'elemento superstite e non già la purificazione stessa. Del resto, urge cercare ancora che cosa sia questo elemento superstite; perché, con uguale probabilità della purificazione, questo elemento nativo che sopravvisse non era, neppure esso, il bene, ché altrimenti non sarebbe entrato nel processo del male.

19 E allora, bisogna dire che aveva soltanto una certa forma di bene? O, meglio, non riusciva a persistere nel vero bene: poiché è proprio della sua natura oscillare tra entrambi: sí, perché il suo bene consiste nell'unirsi a ciò che le è affine e il suo male sta nell'unirsi alle cose contrarie. È necessario quindi unirsi, ma sol quando si sia già purificata; ed ella si unirà solo dopo essersi 'convertita'. Forse ella, dunque, si 'converte' dopo la purificazione? No, dopo la

purificazione è già 'convertita'. Cosicché, proprio in questo convertirsi è la sua virtú? Ecco: la virtú è piuttosto in ciò che avviene per effetto della conversione. Insomma, che è mai questo? Visione e stampo della visione avvenuta che si è fitta dentro ed opera come, nel campo visibile, lo sguardo. Non li aveva, adunque, questi intelligibili né se ne ricorda piú? Li aveva inattivi, serbati, addirittura, nelle tenebre; affinché vengano rischiarati e l'anima sappia, allora, ch'essi son dentro, occorre ch'ella si slanci verso l'Illuminante. Beninteso, l'anima non possedeva gli intelligibili in sé, ma soltanto delle orme; occorre pertanto adattare le orme a quei veraci intelligibili su cui esse si sono semplicemente modellate. Ma, 'che essa li abbia', può forse anche voler significare che lo spirito non è loro estraneo, anzi, propriamente, non è estraneo, quando volge all'Intelligibile il suo sguardo. Altrimenti, pur se fosse presente, a un'anima distratta, Egli sarebbe estraneo. Poiché, anche nel caso delle scienze, se noi le abbiamo senza esercitarle attivamente, esse ci son quasi estranee.

V. — Eppure, ci resta ancora da determinare fino a qual limite si estenda la purificazione: cosí, certo, diverrà pur chiaro a quale dio si riferiscano sia la 'somiglianza' che la 'identità'. E ciò significa, propriamente, ricercare in qual modo ella si liberi dall'ira e dal desiderio e da tutto il resto, dolore, cioè, e cose di simil genere; e sino a qual limite le sia possibile il separarsi dal corpo. Sí, dal corpo: il che equivale a riconcentrarsi quasi spazialmente verso di Dio; serbarsi, in ogni caso, proprio impassibile; ridurre i piaceri inevitabili a pure sensazioni soltanto, o, meglio, a cure e allontanamento di pene, per non esserne infastidita; eliminare anche i dolori, o, se non è possibile, sopportarli con calma e diminuirli col negare la sua partecipazione; quanto all'ira, poi, toglierla di mezzo per quanto le sia possibile e stroncarla addirittura, se le riesce, altrimenti, quanto meno, non condividerne l'eccitazione, ma, invece, lasciare al corpo quell'impulso involontario e, comunque, esso sia breve e fioco;

quanto al timore, bandirlo del tutto — di nulla, certo, ella temerà; ma l'impulso involontario può ben darsi anche in questo caso; senonché, esso vale solo a far da richiamo.
25 Brama di cose abiètte? Mai. È chiaro. Non sarà certo essa ad abbandonarsi al mangiare e al bere! E dei piaceri d'amore non parliamo neppure! Caso mai, solo nei limiti della natura, penso, e senza che essi abbiano nulla d'involontario; caso mai, fino al limite della imaginazione, e che sia, anche questa, fugace.

26 Insomma, ella non solo sarà pura da tutte queste passioni, ma, quanto alla sua parte irrazionale, ella vorrà rendere pura finanche quella, a tal segno che non senta più affatto gli urti dal di fuori; o, al piú, non violenti, ma rari siano gli urti di essa e immediatamente si plachino in virtú
27 della vicinanza. Pensate a uno che, vivendo presso un saggio, tragga vantaggio dalla presenza del saggio o perché diviene simile a lui ovvero perché si vergogna persino di osare qualcosa che a quel buono dispiaccia.

Cosí, non ci sarà piú battaglia. Basta, cioè, che sia semplicemente presente l'anima razionale — che la parte inferiore rispetterà — a tal segno che persino essa, la stessa parte inferiore, s'indignerà, ove mai ci sia stato in genere un qualche movimento, poiché non s'è tenuta tranquilla alla presenza del suo signore, e rimprovera a se stessa la sua debolezza.

VI. — Naturalmente non vi è colpa di sorta in siffatti impulsi involontari; e tuttavia, in un uomo, v'è sempre pos-
28 sibilità di miglioramento; anzi, l'anelito umano non dovrebbe già limitarsi ad essere ‘ fuori di colpa ’, ma ad essere dio.

Orbene, pur nel caso che avvenga un qualche impulso involontario in tali cose, un uomo siffatto potrà pure essere dio e dèmone, poiché è un essere duplice, o, piuttosto, uno che trae con sé un essere diverso, dotato di diversa virtú. Ma se non v'è piú nulla di simile, egli è un dio, senz'altro: un dio tra i seguaci del Primo. In se stesso, cioè, egli è proprio quello che discese di lassú e, per quanto riguarda il

suo vero essere, egli resta nel mondo superno, purché continui ad essere quale discese; ma egli fu posto a coabitare con lui, venendo quaggiú, e lo può pure rendere simile a sé secondo la possibilità di quello, a tal segno ch'esso sia possibilmente immune da urti ovvero, quanto meno, non faccia nulla di quanto dispiace al suo signore.

20 Ora, in un tale uomo, che è virtú, nel suo aspetto particolare? Ecco: sapienza e chiarezza di spirito rientrano nella 'contemplazione' di quelle cose che lo Spirito possiede — lo Spirito, però, le possiede per diretto contatto —. Duplice, cosí, è l'una e l'altra: una volta sono nello Spirito, un'altra volta nell'anima. E mentre lassú non sono virtú, nell'anima, invece, sono virtú.

Lassú, dunque, che cosa sono? Atto dello Spirito stesso e suo essere; quaggiú, invece, sono virtú, in quanto derivate, come sono, di lassú, entrano in un diverso soggetto. Si vuol dire che non sono virtú né la giustizia in sé, né ciascun'altra virtú, ma ne sono soltanto, per cosí esprimerci, gli esemplari; ciò che da essa sorgendo risiede poi nell'anima è virtú, quella virtú che, appunto perciò, si appartiene a qualcuno; mentre quel singolo intelligibile corrispondente è predicabile solo a se stesso e non già a qualche altro.

30 Una 'giustizia' intesa appunto come 'adempimento del proprio compito' forse che deve sempre trovarsi in una molteplicità di parti? Ora, v'è la 'giustizia in una molteplicità', qualora le parti di un essere siano molte; ma vi è pure un 'adempimento, in senso assoluto, del proprio compito', anche se si tratti di un essere unitario. Ed ecco, dun- 31 que, che la vera giustizia in sé non è altro che puro rapporto di una unità con se stessa, tale che in essa non vi sia una parte e un'altra parte.

Conclusione: anche per l'anima, giustizia — intendo questa più grande giustizia — è volgere il proprio atto verso lo Spirito; l'esser temperanti consiste in quel volgersi, nell'intimo, verso lo Spirito; il coraggio è impassibilità, a somiglianza di quello a cui mira, il quale è impassibile per natura; impassibilità, questa, che è frutto di virtú e mira a non subire la passione del suo inferiore compagno.

32 VII. — Anche queste virtú, pertanto, si seguon connesse l'un l'altra, nell'anima, come si seguono, anche lassú, gli esseri anteriori alla virtú, che nello Spirito, ne sono, per cosí dire, i modelli. Si vuol dire, cioè, che l'atto di pensiero, lassú, è scienza e sapienza; il volgersi a se stesso è temperanza; l''atto proprio' si è l'adempimento del proprio compito; ciò che potrebbe dirsi fortezza si è la identità e quel puro perseverare in se stesso.

33 Nell'anima, corrispondentemente, lo sguardo teso verso lo Spirito è sapienza e senno — virtú dell'anima; giacché essa non si identifica con queste cose, come lassú —. E seguono poi, con identico comportamento, anche le altre virtú; cosí pure sulla via della purificazione — se è vero, peraltro, che son tutte purificazioni, nel senso, cioè, che la purificazione è già compiuta — devono esserci, necessariamente, tutte le virtú; altrimenti, neppure una sarà perfetta. E, propriamente, colui che possiede le virtú piú alte, ha necessariamente, in potenza, anche le virtú inferiori; mentre chi possiede le virtú inferiori, non è poi detto che debba avere, necessariamente, anche le prime.

34 Ecco, dunque, qual'è la superior vita del saggio! Ma, se egli possieda in atto anche le virtú inferiori o possieda solo le piú alte ovvero la cosa vada altrimenti, è cosa, questa, da esaminar bene, virtú per virtú: il senno, ad esempio: se egli può avvalersi di altri principî, come mai quella virtú inferiore vi persevera ancora, sia pure semplicemente non 'in atto'? Inoltre, come vi persevera, se essa, per sua natura, ora tocca un limite, ora ne tocca un altro? se quella terrena temperanza si limita solo a moderare, mentre la virtú superiore stronca addirittura? Tanto valga pure per

35 le altre virtú inferiori — scosso che sia, una buona volta, il dominio del senno. Ecco: egli può pure avere le virtú inferiori e trarne tutto quanto ne deriva, solo però in quanto è in grado di conoscerle; forse anche, talora, se le circostanze lo esigeranno, agirà secondo talune di esse. Ma, procedendo verso i principî piú alti e ad altre unità di misura, egli agirà solo secondo queste: per esempio, quanto alla tem-

peranza, egli non vede in essa quella tal norma di moderazione, ma il distacco assoluto, a tutto potere; e, in una parola, egli non vive la vita dell'uomo probo, quale esige la virtú civile, ma, superandola, ne elegge un'altra per sé: la vita degli dèi!

Con questi, in definitiva, e non già con gli uomini buoni deve aversi ‘somiglianza’. ‘Somiglianza’ con questi ultimi vale come se una imagine sia simile a un'altra imagine, qualora derivino, l'una e l'altra, da un solo modello. Invece, quella si orienta verso un Altro che è come l'Esemplare.

DIALETTICA

Enneade I, 3 (20)

I. — Quale arte o metodo o vita ci fa ascendere là dove è necessario andare? Che l'espressione ' dove è necessario andare ' voglia dire ' al Bene e al principio primo ' stia, ora, ben saldo; poiché ciò è concordemente riconosciuto ed anche dimostrato per molte vie; ed è pur vero che le stesse discussioni con cui ciò fu dimostrato, costituivano già una specie di ' elevazione '.

2 Ma, quale uomo mai occorre che sia colui che deve esser fatto elevare? Forse, chissà, uno che tutto o ' moltissimo — è scritto — vide ', uno che ' nella sua prima nascita ', ' entrò in un germe di uomo predestinato ad essere filosofo o un qualche musico o amante?' Ecco, sí, quelli che per natura sono filosofi, musici o amanti sono degni della elevazione.

3 Orbene, quale ne è il modo? Un solo e identico per tutti, ovvero uno particolare per ogni singolo?

Il cammino, a dir vero, è duplice per tutti, sia per chi è ancora sull'erta, sia per chi è già arrivato in alto: il primo, cioè, muove dal basso; il secondo è riservato a coloro che sono ormai in seno al mondo dello Spirito e, per cosí dire, hanno segnato lassú un'orma; ad essi è fatale camminare sino a pervenire all'estremo del luogo, che coincide, poi, col termine del viaggio, solo quando uno si trovi proprio sulla vetta: il regno dello Spirito. Ma, per ora, questo cammino attenda; prima, studiamoci di parlare della ' elevazione '.

Anzitutto si vuole, senz'altro, che noi distinguiamo i suddetti generi di uomini, prendendo le mosse dal 'musico' e definendo quale egli sia, cosí, per natura. Ecco: si deve riconoscere che egli si lascia facilmente commuovere e affascinare di fronte al bello; difficilmente, però, riesce a commuoversi da se stesso, mentre è pronto a impressionarsi per casuali scosse — diciamo cosí — proprio come la gente timida di fronte ai rumori; cosí, anche costui, sensibile ai suoni e alla bellezza ch'è in loro, e fuggendo ognora la disarmonia e la mancanza di unità, persegue, nei canti e nei ritmi, sia ciò che è ritmicamente esatto come pure ciò che è ben configurato. Orbene, al di là di questi suoni sensibili e ritmi e figure si deve guidarlo, cosí: dopo aver ottenuto che egli separi la materia dei suoni, sui quali si fondano le corrispondenze e i rapporti, bisogna addurlo alla bellezza che loro sovrasta e insegnargli che le cose ond'egli era affascinato erano proprio quelle, cioè l'armonia spirituale e la bellezza che vi si rivela e, in genere, il bello, e non già qualcosa di bello soltanto; e, inoltre, bisogna insinuargli le ragioni della filosofia; dalle quali movendo, si deve ormai indurlo a credere a ciò che, pur ignorando, egli possiede. Ma quali siano queste ragioni, lo vedremo piú tardi.

II. — L'amante — nel quale, peraltro, può pure mutarsi anche il musico e, mutato che sia, potrebbe o fermarsi o andar oltre — è certo memore, come che sia, della bellezza; ma, purtroppo, non riesce a coglier ciò che è 'separato' e si lascia poi percuotere dalle cose belle, che sono nell'àmbito della vista, e n'è tutto sconvolto. Occorre, perciò, ammonire costui a non lasciarsi sconvolgere, prono, solo dinanzi a un corpo; per di piú, bisogna condurlo sulla scorta della ragione, a tutti i corpi, con l'intento di mostrare ciò che v'è d'identico in tutti; non si deve tacere che esso non ha a che fare coi corpi e che deriva da tutt'altra fonte e che si trova, in piú ampia misura, in cose diverse dai corpi — occupazioni belle, ad esempio e belle leggi, perché è tempo ormai di avvezzarlo a scoprire il fascino verace nelle cose

incorporee — mostrando, infine, che esso è nelle arti e nelle scienze e nelle virtú. In seguito, occorre costruire una unità di tutte queste cose e insegnare come essa vi sorga dentro. Dalle virtú, in ultimo, si vuole ormai ascendere allo Spirito, all'Essere: e muovere, lassú, per la via sublime.

8 III. — Ma chi, nativamente, è filosofo, oh, questi è già pronto e, per cosí dire, alato; e non ha bisogno di 'separazione' come questi altri ed è già balzato verso l'alto, ove, però, malcerto del cammino, ha bisogno solo di chi glielo additi. Mostriamoglielo, dunque, e liberiamolo giacché è cosí volenteroso egli stesso, per natura, e, forse, da gran tempo è già libero.

9 In verità, occorre dargli solo quegli insegnamenti che l'avvezzino a cogliere pienamente l'incorporeo e ad averne sicura fede — e, certo, li accoglierà facilmente perché è avido di apprendere —; ed essendo egli spontaneamente virtuoso, bisogna elevarlo a un perfezionamento di virtú e dargli, dopo le discipline matematiche, le dottrine della dialettica: farne, insomma, un dialettico.

10 IV. — Ma che cosa è poi la dialettica il cui insegnamento si vuol trasmettere anche ai precedenti? Ecco: essa è quella attitudine che si ha da natura di esprimere, concettualmente, su ogni cosa, che cosa sia e in che differisca da altre cose e se abbia qualcosa di comune con loro; inoltre, in quali esseri essa si trovi e in qual luogo sia, singolarmente; se la sua essenza esista realmente; quante cose siano esistenti e ciò che, per contro, differendone, non va annoverato tra gli esseri. Essa discorre altresí di bene e di non bene; e quante cose rientrino nel bene e quante nel suo contrario; tratta dell'essenza dell'eterno e di ciò che non è tale: in tutto questo, evidentemente, procede con scienza e non opinando.
11 Dopo aver dato tregua al nostro vagabondaggio nel campo sensibile, ella si ferma nel regno dello Spirito ed esercita lassú il suo compito, facendo gètto di ciò che è fallace e nutrendo l'anima, come fu detto 'nel campo della verità';

avvalendosi, cioè, della distinzione platonica per la separazione delle idee — se ne avvale, però, per raggiungere la quiddità di un oggetto e se ne avvale pure circa i primi generi —; e annoda poi, l'uno con l'altro, intellettualmente, ciò che ne deriva, finché abbia percorso tutto il campo dello Spirito; e poi, analiticamente, per opposta via, rifà il cammino, fino a raggiungere il principio; allora, poi, tenendosi tranquilla — in una pace quale che sia, nel limite dello Spirito — senza affannarsi più per nulla, raccolta in unità, guarda, intanto, la così detta ricerca logica, tutta presa nelle sue premesse, nei suoi sillogismi, e l'abbandona, come si fa dell'arte dello scrivere, per un'arte novella: pur apprezzandone alcuni elementi come necessaria propedeutica alla sua arte, ella li vaglia, però, non meno che il resto, e ritiene che alcuni di essi siano utili ed altri, invece, superflui, e proprî soltanto di una particolar specie di ricerca, diretta a queste cose. 12

V. — Ma donde attinge, questa scienza, i suoi principî? 13 Orbene, è lo Spirito stesso che dà i principî, i quali sono evidenti, sol che uno sia in grado di coglierli, con l'anima: e, allora, la dialettica interviene nelle conseguenze e le pone insieme, le intreccia, le separa, sino a raggiungere lo Spirito perfetto. ' Poiché — è detto — è proprio essa quanto vi ha di più puro in fatto di spirito e di sapienza '. È necessario, quindi, che ella, essendo la più nobile attitudine che sia in noi, si occupi dell'Essere e di Colui che è nobilissimo, e, precisamente, in quanto è sapienza, si occupi dell'Essere, e, in quanto spirito, di Colui che è al di là dell'essere.

E che è poi la filosofia? La cosa più nobile. Allora, la 14 dialettica s'identifica con la filosofia? Ecco, essa è la parte più nobile della filosofia. Perché, non si deve affatto ritenere che essa sia un semplice strumento del filosofo: in realtà, essa non consiste in nudi teoremi e regole, ma investe le cose stesse ed ha gli esseri, per così dire, come sua materia: eppure si avvicina agli esseri con un metodo

tutto suo, perché possiede a un tempo, insieme con i teoremi, anche le cose stesse.

15 Per quanto riguarda il falso e il sofisma, ella li conosce solo accidentalmente; in quanto giudica, cioè — se uno, peraltro, inventa — che il falso è estraneo alla verità ch'è in lei, e riconosce — qualora uno se ne venga con un sofisma — che questo è contro la norma del vero. Cosí pure, ella non sa affatto di 'premesse' — e meno che mai di 'lettere' —; ma poiché sa il vero, sa pure ciò che è realmente quel che chiamano 'premessa' e, in generale, sa gli atti dell'anima [corrispondenti a questi esercizi di logica]: ciò che essa pone e ciò che toglie e se essa toglie questo stesso che pone oppure un'altra cosa; e sa cogliere — precisamente come la sensazione — tra cose messe a confronto, se esse sono diverse ovvero identiche; ma essa cede tutto ciò a un'altra disciplina, la quale ama trattarne scrupolosamente.

16 VI. — Se, quindi, la dialettica è la parte nobile, ciò vuol dire che la filosofia ha ancora altre parti: e, difatti, specula nel campo fisico, attingendo dalla dialettica come da scienza ausiliaria né piú né meno delle altre scienze che si giovano pure dell'aritmetica; senonché, la filosofia può, piú da presso, trarre dalla dialettica; similmente, speculando nel campo etico, attinge di là, aggiungendo, di suo, le attitudini e gli
17 esercizî, donde promanano le attitudini stesse. Del resto, le abitudini razionali tengono già come loro proprio quanto traggono di là; e, certo, pur essendo in compagnia della materia, esse traggono di là la massima parte. E mentre le altre virtú van raziocinando nel campo delle passioni e delle azioni loro proprie, la prudenza, invece, è una specie di calcolo superiore che si riversa piuttosto nell'universale: se, cioè, le cose siano connesse vicendevolmente; se sia il caso, in questo momento, di soprassedere ovvero di agire ancora una volta; o se sia, in genere, da preferirsi un'altra cosa; e cosí via: ma la dialettica e la sapienza, in una forma ancor piú universale e immateriale, offrono al senno, perché se ne avvalga, tutto ciò.

Ma è poi possibile che queste virtú inferiori esistano senza dialettica e senza sapienza? Sí, ma solo in modo incompiuto e manchevole. Si può, allora, essere saggi e dialettici, cosí, senza di queste virtú? Non può darsi, questo, se non difficilmente: ma esse o devono precedere o crescere insieme. E, forse, uno potrebbe avere delle virtú naturali, dalle quali potran sorgere le virtú perfette, giunta che sia la sapienza. Dunque, la sapienza tien dietro alle virtú naturali: e solo in seguito può perfezionare la condotta morale. Ovvero, poiché le virtú naturali esistono di già, possono ormai crescere insieme l'una e l'altra; e a vicenda si perfezionano o, meglio, quella delle due che precorre suol perfezionare l'altra: gli è che, in genere, la virtú naturale possiede uno sguardo e un carattere che sanno di incompiutezza e i principî donde noi la riceviamo valgono, per il piú gran tratto, per le virtú di entrambi i generi. 16

BEATITUDINE

Enneade I, 4 (46)

I. — Se identifichiamo il 'buon vivere' e l''esser beati', dobbiamo forse renderne partecipi anche le creature viventi, diverse dall'uomo? Se, invero, è dato ad esse di condurre a termine la vita senza impedimenti, nell'orbita della loro natura, che male c'è a dire che anch'esse si trovano in una vita
2 beata? E, infatti, o si debba riporre la vita beata in uno stato di godimento, ovvero nel mandare ad effetto la propria opera, nell'un caso e nell'altro, essa sarà dovuta ancóra agli altri viventi diversi dall'uomo. Gli è che è ben possibile loro sia il godersela come pure l'esistere nell'àmbito della loro opera naturale: pensate a tante musicali creature viventi, liete, di certo, per molti altri rispetti, ma specialmente perché, cantando, secondo il loro costume naturale, si go-
3 dono, anche per questo, quella loro desiderabile vita. Orbene, anche se teniamo che l'esser beato è una specie di fine — che sia precisamente l'estremo fine cui tenda la natura — noi dovremmo, pure in tal caso, renderle partecipi della beatitudine, qualora esse abbian raggiunto il termine ultimo, toccato il quale, la loro natura resta in riposo, giacché ha percorso e riempito, dal principio alla fine, tutta la vita che fu loro assegnata.

4 Ma se a taluno dovesse riuscir molesto far cadere giù la beatitudine sino alle creature viventi diverse dall'uomo — poiché, di tal passo, bisognerebbe pure renderne partecipi le più indegne di loro, renderne partecipi, dico, persino le piante, viventi pur esse e dotate di una vita svolgentesi

verso un fine — anzitutto, si potrebbe domandargli: o, come mai non ci trova proprio nulla di strano nel negare il 'buon vivere' a viventi diversi dall'uomo, solo perché gli sembrino valer poco o nulla? Del resto, nessuno lo costringe ad attribuire alle piante ciò che attribuisce a tutti i viventi; poiché in esse non vi è sensibilità. 5

Pure, non mancherà, forse, anche chi voglia attribuire alle piante beatitudine, precisamente come attribuisce loro la vita; vita che si risolve, in fondo, a volte in bene, a volte nel contrario: v'è, per così esprimerci, anche nelle piante, uno stato di godimento, e anche non v'è; v'è, inoltre, un fruttificare e un non fruttificare. 6

Quindi se il 'piacere' ha ragione di fine e se in questo consiste il buon vivere, cade nell'assurdo colui che neghi il buon vivere anche ai viventi diversi dall'uomo; altrettanto si dica se questo consista nella 'imperturbabilità'; così pure se nel 'vivere secondo natura' si risolva, in definitiva, questo 'buon vivere'. 7

II. — Eppure, se la mancanza di sensibilità fa negare alle piante la beatitudine, c'è il caso che non la si debba dare più neppure a tutti quanti gli animali. Poiché, se col termine 'sensibilità' si vuole intendere il semplice fatto che lo stimolo non sfugge a un dato soggetto, è necessario che lo stimolo abbia un valore già di per se stesso, anteriormente al fatto ch'esso non sfugga, vale a dire che si tratti di cosa conforme a natura, anche se sfugga all'avvertenza, e che sia appropriato al soggetto, pur se questi non abbia ancora coscienza di tal proprietà e che sia altresì gradevole — poiché dev'essere gradevole —; insomma, se esso è valido e se è presente, il soggetto che lo sperimenta si trova già nel bene. A che scopo, dunque, esigere l'aggiunta della 'sensibilità' se non perché si fa consistere il bene non già in uno stato, nel suo farsi o nel suo essere, bensì, invece, nella conoscenza e nella sensazione? Ma, di questo passo, a dir vero, si finirà per dire che la sensazione stessa sia il bene, come semplice atto di una vita sensitiva; cosicché, in conclusione, basterà 8 9 10

che questa avverta una elementare percezione, indifferente
11 com'è a qualsivoglia contenuto. Se poi si farà risultare il bene dalla unione dei due termini, cioè ' sensazione ' di un ' contenuto di determinata natura ', come mai, allora, se ciascuno dei due termini è, in se stesso, indifferente, la ri-
12 sultante di entrambi potrà poi essere chiamata 'bene'? Distingueranno: ecco, lo stimolo, in sé, è un bene, ma il buon vivere si è appunto quello stato che si determina, allorché uno conosca che il bene gli è presente. In tal caso, noi dovremmo muover loro una domanda: colui che conosce la presenza di questo bene, vive bene proprio perché questo è presente, ovvero deve conoscere non soltanto ch'esso è gradevole, ma ancora ch'esso è il suo bene?

13 Ora, se si tratta di ' conoscenza del bene ', questa, oramai, non è più còmpito proprio ad una sensazione, ma appartiene a una ben diversa facoltà che sta più in alto della
14 sensazione. Non già, dunque, a coloro che hanno la sensazione del piacere sarà proprio il ' buon vivere ' ma solamente a coloro che sono in grado di conoscere che ' piacere si è il proprio bene '.

Per certo, causa del ' buon vivere ' non può essere un piacere, ma soltanto quella facoltà capace di giudicare che ' piacere è bene '. E questa facoltà giudicante è da più della facoltà che corrisponde allo stimolo; poiché è ragione o, piuttosto, spirito; il piacere, per contro, è un semplice stimolo; e in nessun caso l'irrazionale prevarrà sulla ragione. Com'è dunque possibile che la ragione faccia gètto di se stessa al fine di ritenere più in alto di sé qualcosa di estraneo e che rientra addirittura in un genere di esseri contrario?

15 Intanto, a quanto sembra, sia tutti quelli che disconoscono il benessere alle piante come pure quanti lo ripongono in una sensazione — sia pur determinata — toccano, senza avvedersene, qualcosa di ben più grande, in quella loro ricerca del ' buon vivere ': il quale tanto più progredisce quanto più si penetra nella chiarezza della vita. E quanti riconoscono il ' buon vivere ' solo nei limiti di una vita razionale e non già

semplicemente in una vita, neppure se questa sia dotata di sensibilità, forse si esprimerebbero egregiamente. Tuttavia, 16 conviene domandare loro per quale fine procedono così e limitano l'esser beato esclusivamente al vivente razionale: ' O, forse, si aggiunge il termine ' razionale ' perché la ragione è ben industriosa e riesce facilmente a rintracciare e a porre in serbo ciò che la natura primordialmente esige? oppure l'aggiunta ci sarebbe parimenti anche se la ragione fosse incapace di rintracciare e di conseguire? Perché, al- 17 lora, ove mai l'aggiunta della ragione sia dovuta soltanto alla sua superiore abilità nello scoprire, la beatitudine secondo natura potrebbe ben attribuirsi ai viventi non dotati di ragione, con la semplice ipotesi ch'essi raggiungano questi primi beni indispensabili, senza incomodare affatto la ragione, per semplice virtú di natura; ond'è che la ragione sarebbe ridotta ad ancella e non sarebbe più desiderabile per se stessa, né ella, né, logicamente, quel suo coronamento che definiamo ' virtú '. Se, per contro, riterrete che essa 18 tragga la sua preziosità non già dal possesso di questi primordiali beni, conformi a natura, ma sia, invece, affettuosamente accolta per se stessa, resterà pur sempre da dire quale altro compito le spetti e quale ne sia la natura e che cosa la renda perfetta '.

Una contemplazione che abbracci queste cose terrene non 19 sarà, certo, fonte di perfezione per essa; in tutt'altro, anzi, risiede la sua perfezione; ella ha una ben diversa essenza; e non ha nulla a che fare con queste esigenze elementari di natura; né rientra tra le cose donde queste naturalmente sorgono, né, in genere, si appartiene a siffatta categoria di esseri, ma prevale su tutto ciò; se la cosa va altrimenti, essi non avranno proprio modo, a mio credere, onde riconoscerle la preziosità. Frattanto, sarà meglio lasciarli lí, costoro, fino 20 a quando non abbiano scoperto una natura che sia più in alto di quelle cose sulle quali ora indugiano tanto, proprio lí dove amano arrestarsi, senza trovare il valico per cui si apra, agli esseri che ne sono capaci, il ' buon vivere '.

III. — Noi, invece, vogliamo rifarci dal principio ed esporre che cosa mai intendiamo propriamente per beatitudine.

21 In verità, noi facciamo consistere l' 'esser beato' semplicemente in una vita: se però tenessimo per sinonimo il termine 'vivere', noi renderemmo a tutti i viventi, quasi loro dovuta, l'attitudine alla felicità (e, precisamente, un 'buon vivere', in atto, per quegli esseri dotati di una certa unità e identità — di cui, peraltro, tutti i viventi sono naturalmente 22 suscettibili —) e non faremmo, per contro, una distinzione di questo genere, sí da dare, cioè, una tale possibilità come dovuta all'essere ragionevole e da negarla, invece, all'irragionevole. No. Perché, cosí, la vita si ridurrebbe a un semplice fondamento comune che dovrebbe divenir suscettibile di un'unica e medesima cosa, relativamente all'esser beato, giacché questo 'esser beato' fu fatto consistere appunto in 23 una sorta di vita. Ond'è, io penso, che anche coloro i quali limitano l' 'esser beato' in un àmbito di vita razionale e non l'estendono invece a una vita intesa come fondamento comune, finiscono, senza saperlo, col non ritenere affatto come vita l' 'esser beato'. Essi, invero, sarebbero implicitamente costretti a scorgere in quella facoltà razionale — alla quale 24 deve aderire la beatitudine — nient'altro che qualità. Intanto, per essi, il punto basilare si è 'vita razionale'; poiché la felicità è aderente a questo tutto, nel suo complesso: dunque, ad una forma di vita del tutto diversa; e, con questa espressione, io non intendo una divisione di concetti contrapposti, ma solo quel significato che siam soliti dare quando diciamo che una cosa è anteriore e un'altra è posteriore.

25 Orbene, poiché il termine 'vita' è usato in molteplici sensi e la differenza è in rapporto al suo soggetto — se esso, cioè, rientri nel primo grado o nel secondo e cosí via —; poiché, di conseguenza, il vivere è un termine che importa pura identità di nome — altro si è il vivere della pianta, altro quello dell'animale irragionevole, e via dicendo — poiché, infine, vita e vivere desumono la differenza dei loro generi dal loro grado di chiarezza ovvero di oscurità, è naturale, quindi, che anche il bene — il quale si accompagna

a questo vivere — si estenda, in piena corrispondenza, a tutti i generi della vita. Si vuol dire, cioè, che se un grado di vita è imagine di un altro grado di vita, è evidente che anche il bene che aderisce a un primo grado sarà una imagine del 'bene' che aderisce al grado superiore. 26

Ora, se a Colui al quale è proprio il vivere in esuberanza — cioè Colui che non vien meno mai in nessun aspetto del vivere — anche il 'buon vivere' è proprio, dunque al Vivente in esuberanza l'esser beato si appartiene esclusivamente. Perché a Lui, pure il Bene è nel grado più alto, se è vero peraltro che, nell'ordine degli esseri, il più alto e reale grado di bene risiede nella vita, è, anzi, 'vita perfetta'. 27

Così, infatti, né il bene sarà mai qualcosa di accessorio, né alcun'altra cosa diversa dal sustrato, originata donde che sia, gli darà la possibilità di essere nel bene. Poiché, che cosa mai dovrebbe potersi aggiungere a una vita di già perfetta per portarla sino al punto da essere ottima? La natura del Bene in sé — dirà qualcuno. Benissimo: è proprio dottrina tutta nostra, questa; però noi andiamo per ora ricercando non già il Bene come causa ma il bene come contenuto stesso della vita. Che, dunque, la vita perfetta e verace e reale stia in quella natura spirituale; che le altre vite siano imperfette, siano, anzi, fantasmi di vita e non attingano né compiutamente né in purezza la vita; che non siano più vite di quanto sia vita il contrario della vita: tutto questo è stato detto frequentemente. Anche ora, nondimeno, in poche parole, resti precisato che fino a quando tutti i viventi derivino da un solo principio, senza vivere però, diversi come sono, nella stessa intensità di lui, seguirà necessariamente che in quel Principio riposi appunto la Vita prima e la Perfezione. 28 29 30

IV. — Se, quindi, un uomo fosse in grado di possedere la vita perfetta, allora sí che sarebbe beato un uomo siffatto, appunto perché possiede proprio questa vita! Altrimenti, sia consacrato agli dèi l'esser beati, giacché in essi soli si ritrova una tal vita. Ma, dal momento che noi ora asseriamo 31 32

che anche negli uomini si trova questo 'esser beato', bisogna pur esaminare come stia la cosa. Ecco il mio pensiero: che l'uomo abbia, per certo, una vita perfetta, giacché egli non è semplicemente dotato di quella sensibile, ma anche di raziocinio e di spirito verace, risulta chiaramente anche
33 per altra via. Intanto, ha egli tale possesso come qualcosa di diverso da quello che è lui stesso? Ma allora non è neppure uomo, assolutamente, uno che non abbia tale possesso o in potenza o in atto! — quest'ultimo, che l'ha in atto, noi
34 lo dichiariamo, senz'altro, beato. Ma dobbiamo ritrovare una parte di lui in questa forma perfetta della vita che è in lui? Ora, in questo si vuol distinguere: ogni altro uomo che abbia solo in potenza tale forma, la possiede soltanto come una certa parte; per contro, l'uomo ormai beato è colui che, veramente e in atto 'è' proprio questa forma; ond'è che egli ha progredito sino al punto da 'essere'
35 proprio questa forma [dall' 'avere', cioè, all' 'essere']. Se, tutt'intorno, le cose diverse, oramai, gli aderiscono soltanto, nessuno, per certo, vorrà apporgliele come parti, poiché aderiscono contro il suo volere: solo per una sua volontà, esse potrebbero ancora legarsi a lui.

36 Per un uomo siffatto, che cosa è mai il bene? Ecco: egli 'è' a se stesso precisamente quello che 'ha'. Il Bene che è al di là è causa del bene che è in lui; e v'è una bella differenza tra il Bene in sé e il bene ch'è presente in lui.
37 Una prova, di questo, sta in ciò che chiunque si trovi in tale stato non cerca altro. Che cosa, infatti, dovrebbe cercare ancora? Delle cose inferiori, naturalmente, nulla; d'altro canto, egli è già in seno all'ottimo.

38 Basta a se stessa, dunque, la vita, purché uno possegga una vita quale si va descrivendo. Basta, anzi, che uno sia saggio e sarà da sé solo sufficiente alla felicità e all'acquisto del bene: non c'è bene, anzi, ch'egli non abbia. Che se pur cerca qualche cosa, la ricerca per pura necessità e non per lui stesso, naturalmente, ma per qualcosa che gli
39 appartiene. Ne fa ricerca, vogliam dire, per il corpo che gli è tuttora avviticchiato; e se anche questo corpo è un

vivente, esso vive però una vita tutta sua che non ha nulla a vedere con quanto si appartiene all'uomo di cui stiamo discorrendo. Il quale non ignora anche queste cose e dà quello che dà, senza però farsi sottrarre nulla di quella vita che è propria di lui. Ond'è che neppure nelle fortune av- 40 verse, egli vedrà affievolirsi quel suo stato di felicità: poiché anche allora persevera immota quella vita che abbiamo determinata: e se gli muoiono parenti e amici egli sa che sia questo morire; è la sanno, purché siano appena virtuosi, anche quelli che la soffrono, la morte! E se, proprio allora che avviene, la morte dei parenti e degli amici riesce a turbarlo, non si tratta di lui, ma di ciò che in lui non ha spirito; pure dal suo turbamento egli resterà immune.

V. — Che dire, inoltre, delle sofferenze, delle malattie e 41 di quanto, in varia guisa, ferma in lui l'attuarsi della vita? E se egli non abbia piú persino la coscienza di se stesso? Potrebbe pur darsi questo caso, in realtà, per effetto di narcotici e di alcune specie di malori. Ma come potrebbe, cosí, tra tutti questi malanni serbare ancora il ' buon vivere ' e l' ' essere beato '? E prescindiamo pure dalla povertà 42 e dalla infamia. È un fatto che, anche a voler gettare un semplice sguardo su queste cose, c'è da rimanere perplessi; piú che mai, peraltro, se si pensa alle fortune priamiche, cosí ampiamente famose. Ammettiamo pure che, tali cose, 43 egli riesca a sopportarle e, persino, a sopportarle facilmente, certo si è, almeno, che esse non furono conformi al suo volere; ora è necessario che la vita beata sia conforme a volontà; poiché, il ' saggio-anima ' — quale si va descrivendo — non esiste se non a condizione che si addizioni all'essenza di lui altresí una natura corporea. Prontamente, 44 in verità, gli avversari accetterebbero di far loro questa concezione, a patto però che le passioni corporee vengano riferite all'uomo stesso e, peraltro, la sua scelta e il suo rifiuto delle cose nascano in lui proprio per vantaggio del corpo. E se si computa il piacere a che la vita sia felice, come mai uno, caduto in tristezza per colpi della sorte e per affanni,

potrà essere ancora beato, se a lui — saggio quanto si voglia — tali cose occorrono? Agli dèi, sí, è concesso tale stato felice e pago di se stesso; agli uomini, invece — poiché hanno accolto una aggiunta di ciò che è peggiore — si vuol cercare in quel tutto che n'è derivato e non in una parte soltanto, la beatitudine; tant'è vero che, se una delle due parti è in cattive condizioni, anche l'altra, — la migliore — in seguito a ciò, dovrà necessariamente essere distolta da ciò che è proprio di essa, poiché anche le cose dell'altra parte non vanno affatto bene. In caso contrario, è necessario romperla col corpo e con la sua sensibilità e tentare, per questa via, di ottenere l'indipendenza necessaria ad essere beati.

VI. — Eppure — ribattiamo — se la nostra conversazione avesse concesso che l'esser beati consista nell'andare esenti dal dolore, dalla malattia, dalla cattiva sorte, non sarebbe giammai stata possibile, davvero, l'esistenza di un uomo felice al mondo, sotto l'incombere delle avversità! Se, al contrario, questa nostra beatitudine si fonda nel possesso del bene verace, perché mai si vuole — rinunziando a questo bene verace e a vagliare, con lo sguardo rivolto ad esso, il vario grado di beatitudine — andar cercando, invece, quelle altre cose che non rientrano affatto nel computo della beatitudine? Poiché, se la beatitudine fosse stata un cumulo indistinto di beni e di cose necessarie — o, se anche non necessarie, prese comunque, anche queste, come beni — si sarebbe pur dovuto esigere che queste cose non mancassero; se, al contrario, la finalità deve essere qualcosa di unitario e non già di molteplice — in quest'ultimo caso, infatti, la ricerca mirerebbe non già a un fine ma ai fini — urge conseguire solamente quell'uno che è, a un tempo, l'ultimo ed ha il più alto valore, proprio quello che l'anima sente il bisogno di rinchiudere nel più profondo di se stessa; e poi, questa brama — insieme col volere — non può riuscire all'annullamento, in questo campo; poiché queste cose terrene non sono naturalmente sue, ma si presentano, semplicemente, e allora la riflessione razionale le fugge, allontanandole da sé con qual-

che norma, ovvero le cerca, avvantaggiandosene; in ogni caso, però, l'aspirazione, in sé, tende a ciò che è più in alto di essa stessa: giunto che sia, questo, dentro di lei, essa se ne sazia e si acqueta; ed è questa la vita che veramente si vuole. 52

A che sia presente taluna delle cose necessarie, non potrebbe, di per sé, volgersi una volontà, se si vuole intenderla in senso stretto e non si vuole, invece, usare questa parola per estensione abusiva, poiché è ben naturale che noi desideriamo tali cose. 53

Poiché, del resto, noi ci schermiamo dai mali solo in generale e, per certo, l'atto di tale schermo non è voluto di per se stesso; ché, anzi, è voluto piuttosto il non avere neppure bisogno di uno schermo siffatto. Ne dan prova persino quelle stesse cose, finché siano presenti: per esempio, sanità e assenza di dolore. Vale a dire: che v'è, in queste cose, di allettante? È un fatto, almeno, che a una sanità presente come pure a un dolore assente non ci si fa proprio caso. E allora quelle cose che, presenti, non esercitano fascino di sorta, né aggiungono nulla alla beatitudine, ma, assenti, sono ricercate unicamente a causa del fastidio che la presenza dei contrarî arreca, meritano di essère ritenute, con tutta ragione 'cose necessarie' ma non già 'beni'. Dunque, non devono entrare nel computo del fine; ché, anzi, sia la loro assenza, come la presenza delle cose contrarie non deve pregiudicare l'osservanza dell'integro fine. 54 55

VII. — Perché, dunque, colui che è beato brama la presenza di queste 'cose necessarie' e respinge da sé il loro contrario? 56

Ora — risponderemo — non si tratta già che contribuiscano, in una certa parte, all'esser beato, ma, piuttosto all''essere' semplicemente; e quanto ai loro contrarî, una delle due: o contribuiscono al non essere o recan pregiudizio, con la loro presenza, alla nostra finalità, non come se la potessero sopprimere, beninteso, ma per la seguente ragione: colui che 57

possiede il più alto bene vuol possedere lui solo e nient'altro con lui, ché l'eventuale presenza di un altro, se pur non toglie quel bene, nondimeno si fa sentire lì, mentre v'è Lui,
58 il Bene! Ma, in genere, se pur vi sia qualcosa donde l'uomo beato ripugni e tuttavia questa cosa si presenti, ormai però non viene, con questa, a perderci proprio nulla la sua beatitudine: o, altrimenti, quegli, giorno per giorno, di crollo in crollo, finirebbe per precipitare fuori del regno della beatitudine: per esempio, se perda anche un figlio o alcuna delle sue sostanze; e innumerevoli sono le cose che non avvengono secondo il suo volere, eppure non valgono a scuoterlo minimamente dal fine che gli è ormai presente.

59 Lasciate intanto che vengano le grandi sventure — si obietta — e non limitatevi ai colpi consueti della sorte! Ma che cosa vi è mai di grande tra le cose degli uomini, a tal segno che non possa essere tenuta a vile da uno che è asceso sino a Qualcuno che è ben più in alto di tutto questo e che
60 non è più vincolato a quanto è in basso? Ma se egli, in verità, non stima gran fatto neppure i prosperi successi — per maravigliosi che siano — quali regali sovranità e signorie di città e di popoli e neppure fondazioni di colonie e di città, pur se siano dovute a lui; come volete voi ch'egli, se crollano imperi e se la sua stessa città è diroccata, ne tenga
61 conto come di qualcosa di grande? Che se poi, via, ritenesse tutto ciò un grande male o, comunque, un male, egli si atterrebbe, così, a un'opinione ridicola e non sarebbe più neppure una persona seria, dal momento che tiene in gran conto legni e pietre e, per Zeus, il morire dei mortali! mentre proprio da lui — lo proclamiamo — avremmo diritto di esigere, sulla morte, la dottrina ch'essa, cioè, è migliore della vita vissuta col corpo.

62 Pur se venisse immolato in sacrificio lui stesso, deve egli forse ritenere un male per lui la morte, per questo solo che deve morire agli altari? Se non viene sepolto, non è poi un gran male, non fosse altro perché, in ogni caso, dove che sia, tanto sulla terra come sotterra, sempre il cadavere si corromperà. Gli è, forse, questo ch'egli, cioè, debba essere

seppellito non con magnificenza, ma oscuramente, perché non fu riputato degno di un tumulo eccelso? oh quale meschinità!

Nel caso che venga tratto prigioniero di guerra, a lui certo si apre la via di evadere, se pur non sia dato essere beato. E se proprio persone della sua famiglia sono fatte 63 prigioniere, nuore e figlie, per esempio, violentate? Sta a vedere — replicheremo — e se egli muoia senza aver veduto nulla di simile? Forse, in tal caso, nel momento di andarsene, se ne starebbe nella convinzione che cose di tal genere, in realtà, non possano accadere? Ma costui sarebbe un ingenuo! Non deve quindi credere alla possibilità che i 64 suoi familiari cadano in disavventure di tal sorta? Ora, questo suo credere che di tali cose potranno ben accadere gli toglie, forse, che sia beato? No; pure se crede così, egli è, nondimeno, ugualmente beato. Lo sarà, dunque, anche se avvengano realmente.

Poiché, egli potrebbe por mente che la condizione naturale di questo universo è così fatta da comportare pure cose di tal genere e che bisogna accettarlo com'è. Quanti, del 65 resto, caduti in prigionia, possono finanche trovarsi in una situazione migliore. Infine, se si sentissero eccessivamente oppressi, sta in loro il partirsene: che se la durano, o hanno le loro buone ragioni a perseverare in vita e, in tal caso, non c'è nulla di male nella loro sorte; ovvero la durano contro ogni ragione — mentre non conviene — e allora son proprio essi i colpevoli verso loro stessi. Poiché, non certo per la stoltezza degli altri uomini — siano pure i suoi familiari — egli deve trovarsi nel malanno e stare alla mercé di fortune e sfortune altrui!

VIII. — Per quel che riguarda i suoi proprî dolori, egli 66 li sopporterà, qualora siano violenti, sino al limite della sop- *I* portazione; ma se proprio traboccano, saranno essi stessi che *IIa* lo porteranno fuor della vita; comunque, in quel suo soffrire, egli non può essere compassionevole, ma la sua fiamma che splende ancora nel suo intimo, è come luce in una lanterna,

quando dal di fuori infuria un gran soffiare di venti, in vasto turbine e bufera.

67 *II b* Ma se perde la coscienza ovvero la sofferenza, elevandosi sino al parossismo, lo estenua a tal segno che, pur nella veemenza, non lo uccide ancora? Ecco, se serba ancora la coscienza, egli deciderà tra se stesso sul da farsi, poiché non 68 gli è certo sottratta la libera decisione in queste cose. Si sappia, però, che ogni singola cosa non si rivela mai, al saggio, proprio come si rivela altrui: esse, ad una ad una, non violeranno mai la sua intimità umana; e cosí pure ogni 69 altra cosa diversa; nulla: né dolori, né molestie, ed anche qualora i dolori tocchino altre persone; poiché, pure in tal caso, si tratta, in definitiva, di una debolezza dell'anima nostra. Ne dà prova il fatto che ci riteniamo ben fortunati che i mali altrui ci restino ignoti e riteniamo addirittura un guadagno se essi accadano, dopo che noi siamo morti, non mirando, piú, cosí, al loro vantaggio, bensí al nostro, 70 pur che solo ci risparmiamo una molestia. E in questo si tradisce già la nostra debolezza, della quale occorre pur spogliarci, non solo, ma anche, nell'atto del deporla, non temere piú che neppure risorga.

Se alcuno poi dicesse che la natura cosí ci ha fatti, sensibili, cioè, alle sventure di chi ci appartiene, sappia, costui, che anzitutto non è cosí di tutti gli uomini e, del resto, che è proprio della virtú addurre la condizione comune della natura a un grado di superiore bontà e bellezza, in disparte dal vólgo. Ed è appunto superiore bellezza il non darla vinta a ciò che la natura comune vede con terrore.

71 Non già, certo, in una maniera volgare, ma con l'arte del grande lottatore, bisogna ch'egli si atteggi a stornare i colpi della fortuna, ben consapevole, cioè, che, se pur tali cose non riescano piacevoli a una natura qualunque, sono però ben sopportabili per la sua natura: non oggetti di reale terrore, ma paure da bimbi! Cose, dunque, che egli si augurava? No; ma anche qualora queste cose non volute si presentino, il saggio oppone loro una virtú che rende l'anima ferma e come indurita.

IX. — Ma quando perda la coscienza, sommerso dal flutto *IIb2* 72
dei malanni o naturali o dovuti ad arti magiche? Orbene,
se essi restan fermi nell'idea ch'egli, pur essendo in tale
stato, si serbi tuttora saggio e simile a uno che sia im-
merso in un sonno, che male c'è a dire ch'egli sia beato?
Poiché essi non incidono sulla sua felicità neppure nel sonno, 73
non detraggono, cioè, dal calcolo questo tempo, tant'è vero
che dicono, ciò nonostante, ch'egli è beato, durante la vita
intera. Se poi verranno a dirci ch'egli non è piú, in quel 74
frattempo, saggio, ma, allora, la questione non verte piú,
oramai, sul saggio.

Noi, invece, senza spostarci dal presupposto del saggio,
's'egli, cioè, sia beato', andiam cercando s'egli sia beato
finché sia saggio. Diranno: sia pure saggio; intanto, se egli
non ha coscienza di ciò, e se non agisce secondo virtú,
come mai potrà essere beato? Ecco: se egli non è consape- 75
vole della sua sanità, è, nondimeno, sano; se è ignaro della
sua bellezza, egli resta, nondimeno, bello; e invece, solo se
non ha coscienza della sua saggezza, sarà perciò meno sag-
gio? A meno che, non so come, uno dica che la sapienza 76
esiga, senz'altro, intrinseca al saggio, la presenza attuale
di un sentimento e di una coscienza di lui stesso; poiché
nella realizzazione della sapienza è inclusa la beatitudine.

E, in realtà, se il pensiero e la sapienza fossero qualcosa
di estrinseco, questa obiezione avrebbe forse un qualche
senso; se, per contro, il fondamento della sapienza riposa su 77
di una essenza, anzi nell'essenza; e se questa essenza non
può annullarsi né in chi dorme né in chi, comunque, abbia
perduto, come suol dirsi, la coscienza; se poi la pura atti-
vità di questa essenza è in lui e una tale attività è cosí
fatta da essere insonne: da tutto ciò segue che il saggio, in
quanto tale, agisce anche allora che dorme: del resto, que- 78
sta attività può sfuggire non a tutto il suo 'io' ma solo a
una parte di lui.

Pensate pure all'attività vegetativa che agisce in noi:
la percezione elementare di siffatta attività non giunge già
per tramite sensibile al restante uomo; se, peraltro, il no- 79

stro ‘io’ si fondasse su questa parte vegetativa, sarebbe proprio il nostro ‘io’ quello che eserciterebbe tale attività: ora, il nostro ‘io’ non si fonda in esso, ma nella attuazione del nostro spirito pensante; in conclusione, sino a quando il nostro spirito è in atto, è in atto anche il nostro ‘io’.

X. — Gli è, forse, che l'atto dello Spirito, in tanto può sfuggire alla nostra coscienza, in quanto non concerna una qualunque delle cose sensibili; poiché, in virtú della sensazione, che fa da anello di congiunzione in questa materia, esso può esercitarsi pure in rapporto alle cose sensibili. 80 Ma perché lo spirito non dovrebbe essere sempre in atto in se stesso e cosí pure l'anima che gli sta proprio vicina, quella, cioè, che è anteriore alla sensazione e, in genere, ad ogni piú elementare percezione? Infatti è necessario che ci sia una attività anteriore alla percezione pura e semplice, se è vero, peraltro, che ‘il pensare e l'essere sono la stessa cosa’.

81 Sembra, inoltre, che la percezione elementare non sia altro — e non sorga diversamente — che in séguito al riflettersi dell'atto del pensiero su di se stesso e all'attività di un principio che — corrispondentemente al vivere dell'anima — è, per cosí dire, respinto indietro, come, in uno specchio, su di una superficie levigata e nitida, se questa è immobile, viene 82 riflessa l'imagine. Ora, come in casi di questo genere, l'imagine sorge, qualora sia presente lo specchio; ma se lo specchio non c'è ovvero non è quale abbiamo descritto, esiste, ciò non ostante, l'atto di quella potenza, di cui avrebbe 83 potuto esserci l'imagine; tant'è pure sull'anima dell'uomo: allorché se ne sta tranquillo in noi ciò che potrebbe come assomigliarsi a uno specchio, sul quale affiorano le imagini abbozzate del pensiero discorsivo e dello spirito, queste vi si scorgono dentro e viene pure in certa guisa riconosciuto, per via sensoriale, di pari passo con la conoscenza superiore, che quell'attività è dovuta appunto allo spirito e al 84 pensiero discorsivo. Ma se qualche turbamento dell'armonia corporea infranse questo specchio interiore, il pensiero di-

scorsivo resta senza imagine e lo spirito ha, sí, il suo atto, ma il pensiero, in tal caso, è privo di rappresentazione.

Ond'è che si potrebbe pur pensare a una cosa di grande importanza: che il pensiero, cioè, si accompagna, sí, alla rappresentazione, ma non è affatto, in se stesso, rappresentazione.

Del resto, si possono riscontrare, anche allorché si è desti, [85] nobili attività sia di contemplazione che di azione; eppure esse non comportano affatto che noi ne abbiamo coscienza proprio nel momento in cui contempliamo e nel momento in cui operiamo. Cosí, per esempio, uno che legge non ha affatto [86] bisogno di accorgersi ch'egli legge, e meno che mai allora che legga con estrema attenzione; cosí pure, colui che agisce con virile fortezza non si accorge di agire fortemente e che la sua azione corrisponde all'ideale della fortezza e tanto meno se ne accorge quanto piú virilmente agisca; e cosí, innumerevoli altri esempî: a tal segno che la coscienza [87] finisce addirittura per offuscare quelle azioni alle quali si accompagna, mentre queste, una volta che siano sole, sono allora pure e, in piú alto grado, efficaci e dotate di una vita piú intensa; e, in specie, tornando al caso nostro, allorché [88] i saggi si trovano nelle condizioni dianzi descritte, la loro vita ha piú vigore, poiché non si riversa fuori nella sensazione, ma è come adunata in se stessa, in un punto solo.

XI. — Se alcuni, peraltro, obiettassero che un uomo, ri- [89] dotto in tale situazione, non abbia neppure una vita, noi ribatteremo, da parte nostra, ch'egli è ben vivo; ma sono essi che non sanno cogliere la beatitudine di un tale uomo come, d'altronde, neppur la sua vita.

Ove mai non vogliano persuadersene, noi esigeremo ch'essi [90] prima prendano le mosse dall'uomo vivente e dal saggio e poi cerchino, cosí, se egli sia beato; ma non già ch'essi prima ne affievoliscono il vivere e poi van cercando se vi sia il 'buon vivere'; prima uccidono l'uomo e poi indagano sulla beatitudine dell'uomo; prima acconsentono a che il saggio sia rivolto verso l'intimo e poi lo ricercano nelle attività este-

91 riori; esigeremo, in breve, che l'oggetto della sua volontà non sia riposto nelle cose esteriori.

Poiché, in questa maniera, la beatitudine non avrebbe neppure su che fondarsi, qualora uno additi le cose esterne quali oggetti del volere e creda che il saggio voglia appunto 92 di queste cose. Sí, certo, il saggio può ben volere che le cose riescano prosperamente a tutti gli uomini e che neppure un male tocchi un uomo al mondo. Ma se pure il suo augurio non s'avvera, egli è, nondimeno, beato. Controsenso! — dirà qualcuno — ecco in che cosa cadrà se egli vorrà tali cose; poiché non è neppure possibile che i mali non esistano. Chiara concessione dei nostri avversari, questa, per noi che teniamo che la volontà del saggio è orientata verso l'intimo.

93 XII. — Qualora, in un simile tenore di vita, si reclami una qualche dolcezza, non si vorrà certo pretendere che essa consista nei piaceri del dissoluto e, in genere, in quelli del corpo — poiché questi non possono darsi senza che facciano poi dileguare la beatitudine — e neppure, per certo, 94 in una tripudiante allegrezza — a che, poi? — ma solo in quella letizia, che s'accompagna intimamente alla presenza dei beni; la quale non scorre in seno a commozioni e, di conseguenza, non entra nel flusso del divenire: poiché, ormai, i beni sono lí, presenti; ed egli pure è presente a se 95 stesso; e la dolcezza è lí, ferma: ed è serenità, questa. Sereno è il saggio, per sempre; il suo stato è tranquillo; amabile, il suo atteggiamento; tale che nessuno dei cosí detti mali riesca a turbare, se egli è proprio saggio. Volete cercare qualche diversa forma di piacere nella vita saggia? Voi non ricercate piú la vita saggia.

96 XIII. — Anche le attività in genere non possono affatto trovare ostacolo neppure nella varia fortuna; variano, si, a seconda delle sue vicissitudini, ma son tutte, nondimeno, nobili e, forse, tanto piú nobili, quanto piú si esplicano sotto 97 la stretta delle circostanze. Per quanto riguarda le sue at-

tività di ordine contemplativo, può ben darsi che alcune siano ostacolate, a volerle prendere (ad una ad una) in relazione alle singole cose: e sono atti che, per esprimersi, richiedono una precedente indagine e ricerca; ma, d'altro canto, 'la suprema dottrina' è ognora pronta e gli è sempre accanto e, anzi, tanto più ancora quando egli stesso si trovi nel così detto 'toro di Falaride'. Han voglia essi a dire — due o più volte che sia — che una tal situazione sia piacevole! Ciò non ha senso! Perché, nel loro sistema, colui che pronunzia questo motto è proprio quello stesso che si trova nella sofferenza; nel nostro, invece, il soggetto che soffre dolore è diverso da quello che — fino a quando gli sta, necessariamente, unito — resta pur sempre in se stesso e perciò non ha perduto in nulla la visione del Bene, nella sua pienezza. 98

XIV. — La prova che l'uomo, in genere, e il saggio, in specie, non sia l'' insieme' si può trarre dalla 'separazione dal corpo' e dal disprezzo dei così detti beni del corpo. Pretendere che la beatitudine si estenda sino a tutto l'essere vivente è ridicolo, poiché beatitudine non è altro che 'buon vivere', il quale si trova solo nell'anima, appunto perché è un'attività di questa e, propriamente, non di tutta quanta l'anima — non certo, cioè, dell'anima vegetativa (dovrebbe, allora, toccare anche il corpo); poiché, evidentemente, la beatitudine non potrebbe ridursi a grandezza e gagliardia di corpo — e neppure, d'altro canto, la beatitudine si fonda su di una potenza sensitiva particolarmente eccellente: poiché, anzi, la esuberanza, in questo campo, nasconde il rischio di trascinare giù, in forza del proprio peso, tutto l'uomo. Allora, se si produce, per così dire, un contrappeso al bene dalla parte contraria, è il caso di affinare e macerare il corpo, affinché quest'uomo si dimostri, così, diverso dalle cose esteriori. 99 100 101 102

Sia pure, l'uomo di quaggiù, e bello e grande e ricco e dominatore di tutti gli uomini, come se appartenesse a questo luogo; e non lo si invidii, costui, ch'è vittima di tanto 103

104 inganno! Quanto al saggio, queste cose, egli, forse, non le ha neppure per sogno; ma se pure queste venissero, egli ne sminuirà il valore, poiché prende a cuore soltanto il suo vero essere. Così, egli sminuirà e farà sfiorire, negligentemente, lo splendore della sua esuberanza fisica; deporrà le 105 cariche. Pur badando a serbare, semplicemente, la sanità del corpo, non vorrà essere però del tutto inesperto di malattie; meno che mai vorrà ignorare la sofferenza; anzi se, nella giovinezza, questa non viene spontaneamente, egli vorrà apprenderla; nella vecchiaia, però, non vorrà, oramai, essere turbato più né da dolori né da piaceri, e neppure, in genere, da alcuna cosa di quaggiù, gradevole o meno, per non aver più bisogno di volgere pure uno sguardo al corpo. 106 Cadrà ugualmente nelle sofferenze? Egli opporrà loro la forza di resistenza a lui apprestata. Avrà piaceri, salute, ozî? Egli non crederà di trarne un aumento per la sua beatitudine; né, nelle cose' contrarie, crederà ad una sottrazione o diminuizione di essa. Infatti, se ad una stessa persona, uno dei due contrarî non aggiunge nulla, com'è possibile che l'altro contrario le tolga qualche cosa?

107 XV. — Si abbiano, intanto, due sapienti: nell'uno vi sia quanto — si dice — è conforme a natura; nell'altro, il contrario; oseremo dire che entrambi si abbiano ugual grado di beatitudine? Senz'altro, purché, naturalmente, siano in 108 ugual grado, sapienti. E può bene quest'uno essere fisicamente bello e possedere tutto il resto che non conferisce però proprio nulla né alla sapienza, né, in genere, alla virtù e alla visione del supremo Bene o ad essere proprio questo Bene: e che vuol dire? Poiché neppur Lui, il possessore di tali cose, oserà mai gloriarsi, quasi fosse più beato dell'altro che ne è privo: in verità, tutto questo eccesso di roba non potrebbe neppure giovare al fine d'imparare il flauto!

109 Gli è che noi ci facciamo pur sempre il concetto del beato alla stregua della nostra fragilità, tenendo per cose raccapriccianti e terribili quelle che il beato non riterrebbe per tali; altrimenti, egli non sarebbe ancora né sapiente né beato,

se non avesse prima mutato tutte quante le sue rappresentazioni, in questo campo, se non si fosse, per cosí esprimerci, trasformato radicalmente in tutt'altro uomo, fondato sulla intima fede di non aver mai a subire male alcuno.

Solo cosí, infatti, egli può restare immune da paura, al cospetto di tutto; se, per contro, egli ha paura di qualche cosa, 110 egli non è già perfetto in virtú, ma è come uno che sta ancora a mezza strada. Poiché, anche se, a volte, la paura — involontaria e incontrollata — lo assalirà a tradimento, mentre la sua attenzione è richiesta altrove, il saggio volgendosi, la respingerà e acqueterà quel fanciullino ch'è in lui e ch'è eccitato per cosí dire a corruccio, o con minacce o con buone parole — una minaccia, beninteso, senza ira, come bimbo che trasalga per un semplice sguardo severo.

Questo però non rende affatto il nostro saggio insensibile 111 all'amicizia e scortese; poiché egli applica questi princípi anche nei riguardi di se stesso e in ciò che gli appartiene.

Mentre cosí egli dà anche agli amici tutto quanto dà a se stesso, egli è un amico d'eccezione, in quanto accompagna l'amicizia con la custodia dello Spirito.

XVI. — Ma se alcuno non riporrà il saggio in tale si- 112 tuazione, dopo averlo innalzato a questa vetta dello spirito e lo tragga, per contro, giú ai colpi della fortuna, e temerà che questi lo tocchino, costui non serberà l'ideale del saggio quale noi reclamiamo, ma ne farà un mediocre brav'uomo, impastato di bene e di male e, naturalmente, assegnerà a un uomo siffatto una vita impastata pur essa di un qualche bene e di un qualche male; ma, ammesso pure che 113 ci sia, una tale vita — e non è facile che ci sia — essa non può meritare per nulla il nome di 'beata', poiché non ha grandezza, né in dignità di sapienza né in purezza di bene. Non è concesso, no, vivere beatamente nella comunione col corpo! Cosí esige, difatti, anche Platone, assai giustamente: 114 che si debba cioè prendere il bene di lassú, dall'alto; a Quello deve mirare chi voglia essere sapiente e beato; deve assimilarsi a Lui; vivere in conformità di Lui. Solo questo, 115

quindi, deve possedere per il raggiungimento del fine; le rimanenti cose? Sí, egli può pure prenderne l'una o l'altra; ma, cosí, come cambia dimora, non già perché tragga dalle sue dimore un aumento di beatitudine, ma solo perché egli ha anche di mira le altre cose che sono come riversate intorno a lui, al suo vero essere — per esempio, se egli ha da
116 coricarsi in questo posto ovvero in quest'altro —; egli concede a questo essere terreno a seconda della necessità e nei limiti del suo potere; ma il suo vero essere è un altro, ben diverso, e nulla s'oppone a che egli mandi via questo essere terreno e, comunque, è ben pronto a deporlo quando scocca l'ora della natura; padronissimo, anzi, di prendere, a suo talento, una decisione intorno a lui.

117 Conclusione: in lui, le azioni saranno, in parte, orientate intensamente verso la beatitudine; in parte, invece, non avverranno per amore del fine e, in generale, non saranno proprie del suo vero essere, ma apparterranno al suo aggiogato compagno; del quale egli avrà cura e sopportazione, sino al limite delle sue possibilità, alla stessa maniera di un
118 musico che tratta la sua lira, finché gli è dato usarne; altrimenti, o la muterà con un'altra o rinuncerà non solo ad usare quella lira ma si asterrà proprio dal suonare, piú oltre, su di una lira, poiché ha ben altro da fare, senza la lira; e non badando neppure che essa gli giace dappresso, canterà senza accompagnarsi a strumento alcuno. Ma non invano gli venne dato, dal principio, lo strumento, poiché, non rare volte, un tempo, suonò su di esso.

ALLA BEATITUDINE CONTRIBUISCE IL TEMPO?

Enneade I, 5 (36)

I. — Credete voi che la beatitudine tragga un aumento dal tempo, quando poi l'' esser beato ' viene inteso sempre in relazione al presente? Poiché, né la memoria della beatitudine che fu potrebbe produrre qualcosa a suo vantaggio, né la beatitudine stessa consiste in una formulazione logica, ma nel trovarsi in una determinata disposizione.

Ora, tale disposizione — e cosi pure il corrispondente atto della vita — è sola e tutta in quel suo esser presente.

II. — Ma se, per il fatto che noi aspiriamo sempre al vivere e all'agire, si preferisse ritrovare la beatitudine nel raggiungere siffatto scopo, anzitutto, in questa ipotesi, e la beatitudine di domani e, in genere, quella successiva, dovrebbe risultare più grande di quella anteriore e così la beatitudine non sarebbe più commisurata alla virtù. Inoltre, anche gli dèi dovrebbero godere più beatitudine ora che prima, la quale, perciò, né sarebbe perfetta ancora, né potrebbe, mai più, essere perfetta. 2

Inoltre, anche l'aspirazione, una volta che abbia toccato l'appagamento, ha ormai conquistato il presente e continua sempre ad aver di mira il presente, finché le sia dato possedere la beatitudine. 3

Pure l'aspirazione al vivere, non essendo altro che ricerca dell'esistere, si rivolge, comunque, al presente, in quanto che l'esistere si trova nel presente; se pur vuole il futuro e il successivo, gli è, in sostanza, ch'essa vuole ' quello

che ha ' e 'quello che è', non già 'quello che trascorse' né 'quello che sarà'; vuole, cioè, che questo futuro sia, invece, una cosa che esista ormai presente, poiché essa non va cercando la perennità, ma vuole che quanto è di già presente non cessi ormai di essere veramente tale.

III. — Ma che dire del fatto che uno godé per un tempo piú lungo la beatitudine e vide ancora, con i suoi occhi, lo stesso spettacolo, un piú lungo tempo? Se, per certo, in questo tempo piú lungo, poté vedere piú acutamente, il tempo, veramente, gli dové apportare un maggiore vantaggio; se, invece, per tutto questo tempo, vide in modo uniforme, egli non ha né piú né meno di colui che vide una volta sola.

IV. — Intanto, l'uno dei due ha pur goduto piú lungo tempo! — Ma non è giusto far entrare questo elemento del piacere nel calcolo della beatitudine. Se uno però intende per piacere l'attività non ostacolata, egli vuole, in sostanza, con questa espressione, la stessa cosa che noi andiam ricercando. Comunque, il piacere, per quanto esteso nel tempo, in realtà occupa solo e sempre il presente; e il suo passato è bell'e andato.

V. — Che cosa? Imaginate uno che sia stato beato dal principio alla fine; un secondo, solo nel suo tempo estremo; un terzo, precedentemente beato, cessò poi di esserlo: possiedon, costoro, un grado uguale di beatitudine?

Ecco, in questo caso, il paragone non è stato istituito puramente tra persone tutte beate; no, ma tra gente non beata — considerata proprio allora che non era beata — a confronto di uno veramente beato. Orbene, se questi, per certo, possiede piú che gli altri, gli è per quel tanto che il beato possiede in confronto dei non beati; di qui risulta ancora che egli si avvantaggia su di essi proprio per il presente.

VI. — Che dire poi dello sventurato? Non diviene, nella distesa del tempo, in piú alto grado, sventurato? Non è vero

forse che sono proprio le tante e svariate cose moleste, che, nella maggiore distesa del tempo, rendono piú vasta la sventura, quali dolori diuturni e pene e tutto quanto si modella su questi esempî? Ma se queste cose, cosí, col tempo, aumentano il male, perché anche le cose contrarie non dovranno, analogamente, aumentare la beatitudine? Ecco: nel caso di pene e di dolori, si può ben dire che il tempo porti un aumento: fate il caso di una malattia che persista; ne sorge, per certo, proprio uno stato e il corpo, col tempo, è vie piú danneggiato. 8

Veramente, se almeno il corpo perdurasse nel medesimo stato, senza che il danno si facesse maggiore, anche in tal caso, sarà il presente — in ogni singolo momento — la fonte del dolore, a meno che non si voglia addizionargli il dolore trascorso, con lo sguardo fisso al processo del male e al suo perseverare: e questo distendere il male — da quel suo incombere in uno stato di sventura — nella durata piú lunga del tempo, è dovuto al fatto che in realtà il male stesso è cresciuto, appunto per quel suo perseverare. Dunque, dall'aggiunta del 'piú' e non già dalla piú lunga durata dell'uguale, sorge, senza dubbio, questo piú grande stato di sventura. Anzi, 'questa piú lunga durata dell'uguale' non è simultanea e, quindi, non potrebbe neppure essere chiamata, senz'altro, 'piú lunga', in quanto che uno, cosí, calcolerebbe insieme ciò che non è piú con ciò che è. Ma per quanto riguarda la beatitudine, essa ha un confine e un termine ed è perennemente identica. E se, in questo campo, sembra trarsi un qualche aumento, da un tempo piú lungo, nel senso che goda un aumento di beatitudine colui che si è arricchito di una piú grande virtú, non è il computo di una annosa beatitudine che è ragione di lode, ma il grado maggiore di beatitudine, raggiunta in quell'attimo stesso in cui s'è accresciuta. 9 10

VII. — Ma, se dobbiamo prendere in considerazione semplicemente il presente senza addizionarlo a ciò che fu, perché allora non facciamo altrettanto del tempo, e, invece, 11

sommando insieme il tempo passato col presente, lo indichiamo piú lungo? Perché, quindi, non vogliamo riconoscere che nella misura in cui si estende il tempo, in quella stessa misura si estende pure la beatitudine? Ed ecco che noi scomporremmo allora, in corrispondenza delle partizioni del tempo, anche la beatitudine; poiché se noi la misurassimo solo in quel presente, noi la dovremmo rendere necessariamente indivisibile.

12 Ecco: non c'è niente di strano a calcolare il tempo, anche se esso non esiste piú, appunto perché noi pur delle cose che furono ed ora non sono piú, potremmo ben determinarne il numero — dei morti, per esempio —; invece, di una beatitudine che non è piú, sostenere che essa è presente e che supera, anzi, la presente, è proprio un non senso. Infatti, la beatitudine comporta necessariamente l'inerire a un essere, mentre il tempo che si fa piú lungo — al di là del

13 presente — importa soltanto il non essere piú. E, in definitiva, il 'soprappiú' del tempo mira alla dispersione di quell'unica cosa che esiste nel momento presente. Perciò, giustamente, esso viene definito ancora 'imagine dell'eternità', una imagine la quale tende a far svanire, in quel suo disperdersi, quanto è superstite di quell'eterno. Ond'è che, quand'anche ella tolga dall'eterno quello che in esso giacque immobile e ne faccia una sua preda, ecco che ha bell'e distrutto quanto, fin allora, in seno all'eterno, si poté, in certa guisa, mantenere, ma poi dové perire — se, beninteso, esso cadde completamente in quella imagine.

14 Se è vero, dunque, che la beatitudine si riferisce a una vita buona, evidentemente bisogna farla consistere proprio nella vita dell'essere; appunto, perché quella è l'ottima. Non è pertanto da calcolarsi sulla misura del tempo ma su quella dell'eterno; è come a dire che non vi è né piú né meno, né un qualche rapporto a una estensione qualunque; ma vi è solo l'ecceità individuale e il puro essere adimensionale ed estratemporale.

15 Per conseguenza, non si deve congiungere l'essere col non essere, né con l'eterno il tempo e neppure il sempre

del tempo col sempre dell'eterno; non si può estendere l'inesteso, ma si deve prenderlo nel suo insieme tutto quanto — se pure tu possa riuscire a prenderlo — raggiungendo, così, non già il tempo come indiviso, ma proprio la vita dell'eterno, che non risulta da un coacervo di molti momenti, ma è la vita intera e simultanea di ogni tempo.

VIII. — Se alcuno ritiene che il ricordo delle cose trascorse, proprio per quel suo durare nel presente, offra il 'più' a colui che ha vissuto un tempo più lungo nella beatitudine, ebbene, che intende dire per 'ricordo'? Poiché, o si tratta di ricordo della saggezza precedentemente realizzata e, per conseguenza, vorrà dire propriamente, ch'egli è più saggio e, allora, non si attiene più al nostro presupposto; oppure si tratta del ricordo del piacere, quasi che il beato abbia bisogno di tanto eccesso di gaudio e non sappia appagarsi di quello che è presente! A dire il vero, che piacere c'è nel 'ricordo del piacere'? Gli è come se uno ricordi che ieri se la godette, a pranzo! Che se poi se ne ricorda addirittura dopo dieci anni, egli sarà tanto più ridicolo! Così pure, nel campo della saggezza, è ridicolo ricordare: Io, l'anno scorso, fui saggio!

IX. — Ma, se il ricordo si riferisce a cose belle, come mai non vi si potrà riconoscere un qualche vantaggio, in questo campo? Niente: anzi, questo calza proprio a proposito di colui che è privo, nel momento presente, di cose belle e proprio perché non le ha ora, va frugando nella memoria delle cose che furono!

X. — Intanto, il tempo, nel suo prolungarsi, crea di molte e belle azioni, dalle quali sarà escluso uno che sia beato per breve tempo; se pur si debba, in genere, chiamar beato qualcuno che non sia tale appunto per la abbondanza di cose belle!

Ecco: se uno derivi la beatitudine dal moltiplicarsi dei tempi e delle azioni, costui fa constare la beatitudine di un

cumulo di cose che non sono più ma trascorsero, più un'unica
20 realtà: il presente. Perciò, noi prima abbiamo posto la beatitudine nel presente e, in un secondo momento, ci siamo chiesti se la più lunga durata della beatitudine significhi un aumento. Ora, questa è la questione da porsi: gli è, forse, per il maggior numero di azioni che la beatitudine in un tempo più lungo ha il sopravvento?

21 E, anzitutto, può ben avvenire che uno sia beato senza la briga delle azioni, e non meno, anzi di più, di colui che agisce; inoltre, le azioni non dànno il bene di per se stesse; ma soltanto le interne disposizioni rendono belle le azioni; e il saggio gode un frutto di bene anche quando agisce, non già perché agisce né in seguito a esterne contingenze, ma
22 solo in virtú del suo intimo possesso. Poiché, persino la salvezza della patria potrebbe essere compiuta anche da un uomo da nulla; e la gioia per la salvezza della patria non gli è certo negata per il fatto che ne fu autore un altro.

Per concludere, non è questa la fonte del piacere per l'uomo beato; invece, l'atteggiamento interiore crea a un tempo sia la beatitudine, sia quel qualunque diletto che
23 sorga in virtú di essa. Ma porre, per contro, la beatitudine nelle azioni, non significa altro che porla in ciò che è fuori della virtú, fuori dell'anima; poiché l'attività dell'anima consiste nell'essere saggia e nell'agire in modo corrispondente, nell'intimo di se stessa: ed ecco la beatitudine.

LA BELLEZZA

Enneade I, 6 (1)

I. — La bellezza, nel suo più alto grado, è nell'àmbito della vista; è anche nell'udito — e segue gli accostamenti delle parole — è poi anche nella musica, e in ogni specie di musica persino; e, infatti, canti e ritmi sono belli. Inoltre, al di là e al di sopra della sensazione, troveremo bellezza nei costumi, nelle azioni, negli atteggiamenti, nella scienza: v'è, poi, anche la bellezza della virtú. C'è qualcosa ancora che precede queste cose belle? Ecco l'oggetto della nostra dimostrazione.

2 Ora, qual'è, propriamente, la causa che rende belli i corpi alla nostra rappresentazione e fa sí che l'udito consenta a riconoscere che certi suoni sono belli? Come mai le cose, che si riannodano direttamente all'anima, sono, tutte quante, belle? Il principio della bellezza è unico e identico in tutte le cose. O, una è la bellezza corporea; altra è la bellezza in altre cose? Se sono due, quali sono? Se è una, qual'è?

3 Alcune cose, infatti, come i corpi, sono belle, non in ragione del soggetto stesso, ma per partecipazione; altre cose, invece, sono, di per se stesse, bellezza, come la natura della virtú. I corpi? Non vedete che i medesimi corpi appaiono, a volte, belli, a volte no? Gli è come dire che 'esser corpi' è una cosa, 'esser bello' è una cosa ben diversa. Ma, dunque, qual'è questo principio la cui presenza si rinviene nei corpi? Ecco il primo oggetto della nostra indagine sull'argomento.

4 Che cosa è, in realtà, quello che muove lo sguardo dello spettatore e lo volge a sé e lo rapisce nell'incanto della visione? Se scopriremo questo principio, forse ce ne potremo avvalere come di scala per giungere ad altre visioni di bellezza.

È opinione universale, per così dire, che la proporzione delle parti, sia tra di loro sia col tutto, congiunta con la grazia del colore, crei la bellezza che si riferisce alla vista; in questa e, del resto, in ogni altra cosa, 'essere bello' consisterebbe nell''esser proporzionato' e nell'aver misura.
5 Per coloro che così opinano, il semplice non sarà mai bello; la bellezza sarà, necessariamente ed esclusivamente, privilegio del composto; solo il tutto sarà bello, per costoro; le singole parti non avranno una propria bellezza, ridotte come sono a semplici coefficienti dell'insieme, a che questo sia bello.

Eppure importa, se è vero che il tutto è bello, che siano belle anche le parti. Esso — è evidente — non può constare di parti brutte; ché, anzi, la bellezza deve averle già domi-
6 nate tutte. Inoltre i colori, i bei colori, dico, come pure la luce del sole, saranno esclusi, per costoro, dalla bellezza, essendo semplici e non avendo bellezza per proporzione! E l'oro — ditemi — in che modo sarà bello? E, nella notte, quello sfavillare degli astri perché mai è così bello a vedersi?

Si dica altrettanto dei suoni. Il semplice sarà perduto per la bellezza! Eppure, in molti casi, ciascuna nota di quei canti, belli nell'insieme, è, essa stessa, bella.

. È un fatto, inoltre, che, pur serbandosi la stessa proporzione, il medesimo volto appare talora bello, talora no: non diremo, allora, che una cosa è la bellezza in un volto proporzionato e un'altra cosa è la proporzione; e che il medesimo volto ben proporzionato trae la sua bellezza da altra sorgente?

7 Che se costoro, passando oltre sino ai costumi e ai discorsi belli, vorranno vedervi ancora la simmetria quale causa di bellezza, ebbene, dicano: qual simmetria mai potrà

affermarsi nei bei costumi o nelle leggi o nelle discipline o nelle scienze? Proposizioni scientifiche simmetriche tra loro! Ma che significa? Significa, forse, ch'esse sono concordi? Ma anche tra cose cattive potranno esservi e consenso e concordia! Confrontate, infatti, queste due proposizioni, 'la temperanza è una stoltezza' e 'la giustizia è una ingenua dabbenaggine': non c'è, forse, tra di loro, una mutua armonia e accordo e corrispondenza?

Infine: ecco la virtú, ch'è, tutta, bellezza di anima; è una bellezza, dico, molto piú vera di quelle considerate precedentemente. Simmetrica, la virtú? Ma, in qual modo? Sebbene siano molte le parti dell'anima, non v'è, in essa, simmetria di sorta, né come grandezza, né come numero. In qual rapporto avverrebbe la composizione o la mescolanza delle parti dell'anima o delle proposizioni scientifiche? E la bellezza dello Spirito, tutta sola in se stessa, che sarà mai? 8

II. — Rifacciamoci, dunque, al principio, determinando, anzitutto, che cosa sia la bellezza nei corpi. 9

Ella è qualcosa che si fa sensibile al primo intúito; e l'anima, quasi intendendo, l'esprime; e riconoscendola, l'accoglie e, per cosí dire, le si adagia accanto. Se, invece, incappa nella bruttezza, l'anima rilutta e nega e se ne schermisce, poiché non la sente in armonia con sé, ma quasi estranea.

Ora, noi riteniamo che l'anima, essendo per natura quello che è e derivando da quella essenza ch'è superiore nell'ordine degli esseri, se scorge qualcosa di congeniale, o, almeno, la traccia di tale affinità, se ne allieta; percossa da sbigottimento, rientra in se stessa; e sale al ricordo di sé e di ciò che le appartiene. 10

Orbene, quale somiglianza si avrà tra le cose di quaggiú e le cose belle di lassú? Perché, se v'è somiglianza, esse saranno simili, veramente. E in che modo sono belle le cose superne e le terrestri? Queste — affermiamo — sono belle per la partecipazione all'idea. Infatti, tutto ciò che, pur essendo 11

nato a ricever forma e idea, resta, invece, senza forma: ecco ciò che merita l'attributo di brutto e di estraneo alla ragione divina, fino a quando non avrà la sua parte di ragione e di forma! In ciò consiste la bruttezza assoluta. Ma è brutto persino quello che da una forma e da una ragione non è dominato, per questo che la materia mal sopporta di esser completamente informata secondo una idea.

12 L'idea, dunque, s'avvicina: prima, coordina, adunando in unità l'oggetto futuro, composto di molte parti; poi, lo riduce a un tutto coerente e infine crea l'unità, mediante la corrispondenza. Dal momento che l'idea è una, anche l'oggetto informato da essa dovrà essere uno, nel limite, beninteso, della sua possibilità, in quanto esso è pur costituito da una molteplicità.

E così la bellezza pone la sua dimora a sommo di quest'oggetto, ridotto che sia in unità, e si dona alle singole parti e all'insieme; ma quando l'idea s'impossessa di un oggetto che è già di per sé uno, le cui parti sono già tutte simili, ecco ch'ella si riversa, per così dire, nel tutto, interamente. Un esempio: immaginate una natura la quale, col medesimo processo dell'arte, doni bellezza alle cose: una prima volta la dona a un intero palazzo, parte per parte; una seconda volta, a una sola pietra.

13 Proprio così, in verità, il corpo diviene bello: per via di comunione con una forma razionale di origine divina.

III. — Tanto sa riconoscere quella facoltà a un tal compito preordinata, della quale nulla è più proprio a giudicare le cose del suo dominio, quand'anche la rimanente anima contribuisca al giudizio. E, forse, ella formula il suo giudizio, commisurando l'oggetto alla forma che dimora in lei ed avvalendosi di questa, per giudicare, come ci si serve di un regolo per sapere se una cosa sia diritta.

14 Ma come può, il corporeo, accordarsi con ciò che è superiore al corpo? Ebbene, dimmi, come l'architetto, dopo aver commisurato la forma esterna della casa alla intima forma di essa, la giudica bella? La ragione è nel fatto che,

tolte le pietre, quanto vi è d'esterno non è altro che forma interna, suddivisa, sí, nella esteriore massa materiale, ma esistente, indivisibile, pur se raffigurata nel molteplice.

15 Ordunque, appena anche l'intuizione sensibile vede nei corpi l'idea, che ha vincolata e dominata la riluttante e informe natura, e una forma che si libra distinguendosi su tutte le altre, essa, allora, serra insieme in sintesi la molteplicità corporea, la riporta e la riduce ormai all'interna indivisibilità; e, infine, la rende intonata, adattata ed accetta alla sua intima forma; cosí ad un uomo virtuoso, il segno della virtú che affiora sul volto di un giovane, riesce gradito, appunto perché è in accordo con la virtú vera di lui, ch'è quella interiore.

16 La bellezza del colore è qualcosa di semplice, in virtú d'una forma, ed è dovuta alla vittoriosa presenza della luce — realtà incorporea, ragione, idea — sulla oscurità della materia. Perciò, piú di ogni altro corpo, è bello in se stesso, il fuoco; poiché, paragonato agli altri elementi, ha quasi il posto dell'idea: infatti è sublime, per posizione; sottilissimo fra tutti; ai limiti, quasi, della natura incorporea; esso solo non accoglie in sé le altre cose, mentre le altre l'accolgono; infatti, queste si riscaldano al suo contatto, mentre esso non si raffredda mai. Inoltre, il fuoco ha da sé, nativamente, il colore; le altre cose ricevono da lui la forma del colore: esso brilla e splende, quasi fosse un'idea. Ma ciò che per mancanza di vigore affievolisce la sua luce, non ha piú bellezza, poiché non partecipa interamente all'idea del colore.

17 Nel campo dei suoni, vi sono delle armonie che sono mute ai sensi, eppure sono fonte delle armonie manifeste; e in questo modo consentono all'anima l'intelligenza della bellezza, in quanto cioè rivelano l'identico nel diverso. Ne segue ch'è proprio delle armonie sensibili l'esser misurate da una legge di armonia, in un rapporto che non è generico ma tale che sia docile alla creazione ideale e al tema dominante.

18 E basti, ora, quanto s'è detto sulle cose belle nell'àmbito del sensibile; le quali, per certo, imagini, anzi ombre

fuggitive, per cosí esprimerci, entrate che siano nella materia l'adornano e, rivelandosi a noi, ci gettano nell'incantamento.

19 IV. — C'è, però, una bellezza trascendente, che la sensazione non ebbe in sorte di raggiungere, ma l'anima, pur senza organi sensoriali, vede e giudica. E noi dobbiamo, abbandonata giú giú la sensazione alla sua attesa, ascendere e contemplare. Ma, come non avremmo potuto esprimere con parole la bellezza che si offre ai sensi, se non l'avessimo vista talvolta e non l'avessimo posseduta come tale — come accade ai ciechi nati —, cosí non possiamo parlare della bellezza dei costumi, se non avrem fatta nostra, precedentemente, tale bellezza, congiunta con la bellezza delle scienze e di altri siffatti valori.

Non parliamo poi dello splendore della virtú, ignoto a chi non riesca a immaginare quanto sia bello il vólto della giustizia e della temperanza: non sono cosí belli né Espero né la stella dell'aurora! Quelli che han l'anima affisa in tali entità sono necessariamente veggenti; veggenti che godono, percossi e incantati, in uno stupore assai piú grande di quando contemplarono la bellezza fisica; poiché sono giunti ormai a toccare la proda della verità.

20 Ecco i sentimenti che, necessariamente, sorgono a corteggiare ciò che sia bello: stupore e scossa soave e brama e amore e delizioso fremito. Orbene, anche le realtà invisibili possono ispirare tali sentimenti; e, difatti, le anime li provano: tutte le anime, oso dire; ma piú, beninteso, quelle che sono, tra esse, naturalmente, piú amorose.

Cosí pure accade nei confronti della bellezza fisica: tutti, sí, hanno occhi per vederla, ma non tutti ugualmente ne sentono la trafittura; piú di tutti l'avverte chi ha anche il nome di amante.

21 V. — Naturalmente, proprio a quegli amanti che vanno ancora intorno a ciò che non è sensibile, bisogna rivolger la nostra domanda. Qual sentimento v'ispirano i cosi detti

bei costumi, le belle maniere, le sagge abitudini e, in breve, le opere della virtú, col suo vario atteggiarsi, e, infine, la bellezza delle anime?

Allorché spingete lo sguardo nell'intimità della vostra anima stessa e la trovate bella, che sentite? Oh, come tripudiate commossi e bramate starvene, in voi stessi, in un raccoglimento interiore di solitudine, quasi lontano dal corpo! Ecco i sentimenti degli amatori veraci. Ma che cosa è mai quest'oggetto del loro sentimento? Non figura, non colore, non grandezza; ma l'anima, priva, sí, di colore, dotata però di temperanza — incolore anch'essa — e della luce — tanto diversa — delle virtú! 22

Ogni volta che vedete in voi stessi, o contemplate in altri, magnanimità, probità di costumi, pura temperanza e, inoltre, coraggio, col suo viso fiero, e, infine, decoro venerabile e verecondia che scorre affiorando in un atteggiamento pacato, non ondeggiante ma impassibile, e il raggio dello Spirito — forma divina — che si diffonde su tutte queste qualità: ecco l'anima.

Dunque, queste cose, noi le ammiriamo ed amiamo: in qual senso le diciamo belle? Gli è che non sono soltanto apparenze, ma sostanza. Chi le contempla non può negare giammai la loro reale esistenza. 23

Ma che cosa sono, in realtà? Sono cose belle. Benissimo: ma la ragione desidera ancora sapere com'è che rendono l'anima degna di amore. Che cos'è, in tutte le virtú, che splende come una luce? Vuoi tu ricorrere, allora, anche ai contrari, contrapporre, cioè, al bello, il turpe che si pone all'assedio dell'anima? Forse, se conosceremo che cosa sia il turpe e perché si manifesti, la nostra ricerca sarà avvantaggiata. 24

Si abbia, ecco, un'anima turpe, senza ritegno e senza giustizia, tutta colma di cupidigie e di turbamenti, paurosa per vigliaccheria, invidiosa per grettezza, non pensosa che di cose caduche e abiètte, in ogni campo tortuosa, amica d'impuri piaceri: essa vive, insomma, una tal vita da trarre diletto delle turpitudini che sente attraverso il corpo.

25 Non diremo che proprio questa bruttura sopraggiunge all'anima come un male importato dal di fuori? Esso la offende, la rende impura, ne fa un impasto confuso di mali, le toglie ormai la purezza del vivere e del sentire, le ottenebra la luce della vita nella ganga oscura del male, le mescola una molteplice morte; non le fa vedere quanto deve vedere, le toglie l'interiore raccoglimento, perché la travolge senza posa fuori di sé, in basso, nella tenebra.

26 Ond'io credo ch'ella sia ben impura, ora, travolta qua e là nella rapina delle sensazioni occorrenti, appesantita da tutto quel miscuglio corporeo, in quel vario commercio con la materia. Non s'è ella mutata, in virtú di tal mescolanza, e per quel suo ricevere in sé una forma diversa? Pensate a uno che sia immerso in un pantano limaccioso: egli non mostra più la primitiva bellezza, ma fa vedere solo l'impronta limacciosa del pantano. Fatto sta che, in lui, la bruttezza è venuta con una aggiunta di natura estranea: e sarà una bell'impresa, se vorrà riacquistare la primitiva bellezza, lavarsi e tergersi: ed eccolo, poi, di nuovo, quello che era.

27 V'è, dunque, un retto uso dell'espressione 'anima brutta' per il fatto che l'anima si mescola, si fonde, consente col corpo e con la materia. In ciò consiste la bruttezza, per l'anima: nel non essere, cioè, pura e schietta, ma contaminarsi, invece, quasi oro, di scoria terrigna; basta che la scoria s'elimini ed ecco che l'oro resta, com'è, bello, perché isolato da elementi estranei, solo con se stesso.

Allo stesso modo anche l'anima, sola, senza le brame, dovute al corpo con cui eccedeva in dimestichezza, libera anche dalle altre passioni, purificata dalle macchie contratte nel suo incarnarsi, ferma nella sua solitudine, depone ogni bruttezza derivante da diversa natura.

28 VI. — È proprio cosí, come afferma l'antico detto: la temperanza, la fortezza ed ogni virtú — persino la stessa saggezza — sono, tutte, 'purificazione'. Ond'è che anche le iniziazioni misteriche fanno bene ad accennare, se pur ve-

latamente, che l'anima non purificata giacerà, anche nell'Ade, in una palude, perché l'impuro, per il suo vizio, ama il fango: proprio così anche i porci, dal corpo immondo, si dilettan di siffatto brago.

29 Che altro è mai la vera temperanza se non distacco dai piaceri corporei e fuga da essi poiché né sono puri né degni di chi è puro? 'Coraggio' significa il non temere la morte. Ora, la morte consiste nella separazione dell'anima dal corpo. Come può temere questa separazione, colui che preferisce di essere solo? La magnanimità consiste nel guardare dall'alto le cose terrene. La saggezza è pensiero che si distoglie dalle cose di quaggiù e innalza l'anima alle cose superne.

30 Pertanto, l'anima purificata diventa idea e ragione; del tutto incorporea e intellettuale, si fa completo possesso del dio, dal quale derivano la fonte della bellezza e tutti gli altri valori spirituali congiunti.

Perciò, l'anima salita alla sfera dello Spirito si fa sempre più bella. Lo Spirito, poi, e le cose che derivano dallo Spirito, costituiscono la bellezza tutta propria, domestica dell'anima e non qualcosa di estraneo, poiché solo allora essa è veramente ed esclusivamente anima.

31 È giusto dire, pertanto, che il bene e il bello dell'anima consistono nel diventar simile a Dio, poiché di là derivano la bellezza e ogni altra cosa che abbia un posto decoroso nella realtà. Che anzi, la bellezza, ecco, la vera realtà! Natura del tutto diversa da questa realtà è la bruttezza, la quale, sin dall'origine, è male. Cosicché, possiamo anche affermare che 'buono' e 'bello' ovvero 'Bene' e 'Bellezza' s'identificano.

Insomma, con identico procedimento si devono ricercare sia il Bene e il Bello che il brutto e il male. Al primo grado 32 si deve porre la bellezza, che è, poi, anche il Bene; da esso deriva, immediatamente, lo Spirito come bellezza. L'anima, poi, è bella per lo Spirito. Le altre cose — azioni, costumi — sono belle, ormai, per la forma che v'imprime l'anima. Anche i corpi, evidentemente (voglio dire, tutte le cose che hanno questo nome) sono pur creature del-

l'anima, la quale, divina particola di bellezza, rende bello, in proporzione dell'altrui capacità, tutto ciò che tocca e che domina.

33 VII. — Verso il Bene, cui ogni anima aspira, bisogna, dunque, ascendere ancora. Chi l'ha visto, sa quel ch'io dico; sa com'è bello. È desiderato come bene; a Lui sale l'umano desiderio. Ci è dato raggiungerlo, se ascendiamo alle altezze, orientati a Lui, spogli di quel che avevamo indossato nella discesa. Così, colui che vuol salire al "Santo" dei templi deve prima purificarsi, deporre i vestimenti che indossava e ascendere ignudo; finché, oltrepassando, nella ascesa, tutto quanto è estraneo al dio, nella solitudine del suo essere, contempli, finalmente, solo, Colui che è schietto, semplice, puro, da cui tutto dipende, cui le creature s'affisano e sono e vivono e pensano.

Egli è l'Autore della Vita, dello Spirito, dell'Essere. Oh quali delizie d'amore e quali brame avrà colui che l'abbia visto e voglia fondersi con Lui; e quale voluttuosa scossa!
34 Poiché, anche in chi non l'abbia visto ancora sorge pure il desiderio di Lui in quanto Bene; ma in chi l'abbia visto nasce l'ammirazione per la sua bellezza; la traboccante gioiosa maraviglia; la percossa che non reca dolore. E costui se ne innamora, di vero amore; irride la pungente bramosia di ogni altro amore e disprezza quanto dapprima aveva giudicato bello.

Tale sentimento provano quelli che, avendo incontrato forme di dèi o di dèmoni, non sanno accogliere più, con uguale favore, la bellezza di altri corpi. Immaginate, poi, se uno contempli la Bellezza in sé e per sé e nella sua purezza; non quella che è gravata di carni e di corpo, ma quella che, per essere del tutto pura, non è sulla terra, e non è neppure nel cielo? Infatti, le bellezze terrene sono tutte un acquisto, una mescolanza; non native, ma derivate dal Bello.
35 Se taluno, perciò, ha fissato lo sguardo in Colui che, dispensando a tutti bellezza, resta immobile in se stesso, e offrendo tutto non riceve nulla per sé; se è rimasto fermo

in tale contemplazione; se ha tratto godimento da quel farsi simile a Lui, di quale bellezza mai avrà bisogno? È proprio Lui, infatti, la suprema Bellezza; è Lui, ancora, la primordiale Bellezza che rende belli e amabili i suoi amatori.

Ecco, in verità, il campo ove s'ingaggia, per le anime, l'ultima e più grande battaglia. Occorre travagliare per vincerla e non restar privi della suprema visione. Beato è colui che, raggiuntala, ha contemplato tale vista beata; ma chi non la raggiunge è infelicissimo. Non è infelice chi non ha ottenuto bei colori o corpi belli; chi non ha raggiunto potenza, primato, regno; infelice è colui che non consegue il Bello, il solo Bello. Per la sua conquista, conviene far gètto dei regni e degli imperi di tutta la terra, di tutto il mare, di tutto il cielo, purché, abbandonate e disprezzate tutte queste cose, uno si volga a Lui e lo contempli. 36

VIII. — Qual'è il modo? Quale, il mezzo? Come si contemplerà questa prodigiosa Bellezza, la quale se ne sta, per così dire, dentro, nei suoi sacri penetrali, e non esce mai fuori, allo sguardo dei non iniziati. Suvvia, entri dentro chi ha cuore e segua le sue orme nei penetrali; non senza, però, aver lasciato fuori le visioni dei suoi occhi mortali e guardandosi bene dal volgersi indietro a quei corpi un tempo splendenti... Che se pur li vagheggiò, allora, quei corpi belli, ora non li persegua più; e sappia, anzi, ch'essi non sono altro che imagini, orme, ombre... E si rifugi in lui, modello di quei simulacri. Chi, infatti, si avventa su questi, come volendo toccar cose reali, somiglia a colui che volle afferrare la sua imagine bella che vagava a fior d'onda e — questo vuol significare, secondo me, la favola — s'immerse nella corrente profonda; e sparve. Similmente, chi è prigioniero dei bei corpi e non se ne stacca, precipita, non già col corpo ma con l'anima, negli abissi, oscuri e tristi allo spirito, ove, cieco, resterà nell'Ade ed anche là, come quaggiù, se ne starà in compagnia delle ombre. 37 38

Fuggiamo, dunque, verso la cara patria — ecco il consiglio da ricevere come più corrispondente alla verità. Ma 39

qual'è, dunque, questa fuga? Per qual sentiero risaliremo? Imitiamo Ulisse che sfuggí a Circe, la maga, o a Calipso: cosí, Omero, il quale volle accennare, io penso, che all'eroe non piacque fermarsi, pur nel possesso di tanti spettacoli giocondi ai suoi occhi e in compagnia di tanta bellezza sensibile. Ma la patria nostra è là, donde venimmo; là, dov'è
10 il padre. Ora, quale sarà la nostra preparazione per la partenza? Quale, la nostra fuga? Essa non si compie, certo, coi piedi. I quali, infatti, ci portano qua e là, da una terra a un'altra. Neppure, però, devi allestire veicoli tratti da cavalli o qualche mezzo per navigare; che anzi devi abbandonare tutto questo, senza degnarlo di uno sguardo; hai solo, per cosí dire, da chiudere gli occhi e ridestare quella nuova vista mutata che tutti hanno ma ben pochi usano.

11 IX. — Che vede, dunque, questo sguardo interiore? E, certo, appena desto, non riesce a sopportare pienamente lo splendore della luce. Ma si deve avvezzare l'anima stessa ad osservare prima i bei costumi, di poi le belle opere — non opere, intendo, di arti umane, ma azioni fatte da uomini di cui si riconosce la bontà. In seguito, guarda, direttamente, l'anima di coloro che compiono le belle azioni. Come riuscirai a guardare quale bellezza abbia un'anima buona? Orsú, ritorna a te stesso e guarda; e se non ancora ti vedi bello, imita l'autore di una statua che deve riuscire bella: quegli in parte scalpella, in parte appiana; qui leviga, lí affina, sino a quando avrà espresso un bel volto nella statua. Similmente anche tu togli il soperchio, raddrizza ciò che è storto, e, a furia di purificare ciò che è oscuro, fa' che diventi lucido e non cessare dal tormentare la tua statua fino a quando il divino splendore della virtú ti brilli dinanzi, finché non avrai visto che la temperanza s'è assisa saldamente sul santo piedistallo.

12 Sei divenuto tale? Contemplasti te stesso, dimorando con te, in pura solitudine? Non hai piú alcun impaccio che ti faccia, cosí, perdere l'unità, né hai mescolato nulla in te stesso, ma sei tutto e veramente e solamente luce?

luce — dico – non misurata in termini di grandezza, non circoscritta da una figura, sí da potersi e diminuire e aumentare, indeterminatamente; ma proprio immensurabile: piú grande di ogni misura e superiore ad ogni quantità. Se ti vedrai cosí, divenuto, ormai, 'visione' se, fiducioso in te stesso, pur stando quaggiú, sarai giunto nel sublime sí da non aver piú bisogno di guida che ti conduca, oh allora, figgi, fermo, lo sguardo. Poiché, da soli, questi tuoi occhi contemplano la grande bellezza. Ma se essi si presentano, alla visione, cisposi per malattia e non purificati ovvero deboli, essi saranno incapaci a sopportare, appunto per la loro debolezza, la visione di oggetti cosí splendenti; e non vedono nulla anche se un altro additi la presenza di ciò che può essere visto. 43

È necessario che il veggente si faccia prima simile e affine a ciò che deve essere visto, e poi si applichi alla visione. Come l'occhio non riuscirebbe mai a vedere il sole, se non divenisse solare, cosí l'anima non può contemplare la bellezza se non diviene, essa stessa, bella. Suvvia! Divenga, anzitutto, ciascuno deiforme e bello, se intende contemplare e Dio e il Bello.

Nell'ascesa, egli giungerà, dapprima, allo Spirito ed ivi contemplerà tutte le belle idee e affermerà che in ciò consiste la bellezza: nelle idee. Infatti, in virtú di queste idee, tutte le cose sono belle, perché le idee sono i prodotti dello Spirito; sono la sua stessa essenza. Ma l'essere al di là dello Spirito noi lo chiamiamo Bene ed Egli ha dinanzi a sé il Bello, che è come un suo schermo. Insomma, a voler usare una formula generale, Esso è il primo Bello; ma, a voler distinguere gli intelligibili, si dirà che la bellezza intelligibile è il luogo delle idee, mentre il Bene è al di là, fonte e principio del Bello; ovvero, si porrà insieme il Bene e il primo Bello, osservando, beninteso, che il Bello è nel regno dello Spirito. 44

IL PRIMO BENE E GLI ALTRI BENI

Enneade I, 7 (54)

I. — Che altro è mai, si dica, il bene di ogni singolo essere, se non l'attività della vita secondo natura, e, se si tratta di un essere risultante da molteplicità, l'attività nativamente propria di quanto vi è di meglio in esso, attività conforme a natura, tale che non venga mai meno in nulla, non è essa il suo bene?

2 Per l'anima, dunque, si è la sua stessa attività il bene conforme a natura. Ora, se essa, ottima com'è, orienta persino verso quanto v'è di meglio la sua attività, quello allora non soltanto relativamente ad essa sarà il bene, ma sarà altresí Bene in se stesso, semplicemente.

3 Se, quindi, una cosa non orienta il suo atto verso un'altra cosa, perché essa stessa è la migliore delle cose che esistono ed è pure al di là degli enti; se, anzi, le altre cose si orientano ad essa, è chiaro, allora, che ella si è proprio il Bene stesso, attraverso il quale anche alle altre cose è dato partecipare al bene; e, precisamente, queste altre cose — finché in questo senso ne partecipano — sono in grado di possedere il Bene in due maniere, una volta, per assimilazione a Lui e un'altra volta con l'orientare la loro attività verso di Lui.

4 Perciò, dal momento che non vi è tendenza ed attività se non verso il sommo Bene, necessariamente consegue che il Bene, non mirando ad altro e non desiderando altro, ma essendo come una fonte tranquilla, essendo un principio di attività secondo natura, creando nella forma del bene le altre cose non già, beninteso, con una sua attività vòlta su quelle — sono

5 esse, infatti, rivolte su quel principio — non dunque, ripetia-

molo, per virtú di attività e neppure per virtú di pensiero, è il bene, ma solo per quel suo quieto restare. Egli è, diciamolo ancora, il Bene.

Inoltre: poiché è al di là dell'essenza, Egli è pure al di là dell'attività, e al di là dello Spirito e del pensiero. Ché, anzi, insistiamo, si deve ammettere come Bene quello da cui tutto dipende, mentre Esso stesso, poi, non dipende da nulla: cosí soltanto si avvera l'espressione 'Cui tutto aspira'. È quindi necessario che Esso sia immobile dal canto suo; ma a Lui tutte le cose devono rivolgersi, come i punti di una circonferenza si volgono al centro donde si dipartono tutti i raggi. E valga come esempio il sole che è come un centro relativamente alla luce che da esso scorre e ad esso è avvinta: ond'ella, per certo, è dappertutto con lui e non può mai esserne scissa; che se anche tu volessi spaccarla in due, avresti la luce solo dalla parte del sole.

II. — Ma, tutte le altre cose in qual maniera si volgono a Lui? Ecco: le cose inanimate si volgono all'anima, direttamente, mentre l'anima si volge a Lui, per tramite dello Spirito.

Ogni ente, poi, possiede qualche cosa di Lui, in quanto che ognuno di essi è 'unità', come che sia, è 'essere', come che sia; e partecipa altresí di una 'forma'. Di conseguenza, come partecipa di queste cose, cosí pure partecipa del Bene. Di un'ombra, vogliamo dire; perché le cose di cui partecipa sono ombre dell'Essere e dell'Uno; e altrettanto si dica della forma.

Per contro, all'Anima, alla prima Anima, intendo, quella che vien subito dopo lo Spirito, il vivere è ormai molto vicino alla verità; e, per tramite dello Spirito, ella è già formalmente eccellente; però essa ha il possesso del Bene solo se guarda lo Spirito; e lo Spirito è posteriore al Bene.

Pertanto, a chi è dato il vivere, il Bene è vita; ed è Spirito a chi è dato partecipare dello Spirito; conclusione: a chi è dato, a un tempo, vita e Spirito, è dato ancora giungere a Lui per due vie.

10 III. — Ma se la vita è un bene, spetta poi, questo, ad ogni vivente? No, perché è tutta vacillante la vita in ciò che è dappoco, né più né meno che a un occhio che non veda limpidamente: poiché non compie l'opera che gli è propria.

11 Pure, se in noi la vita — in cui si trova mescolato il male — è un bene, come mai non è un male la morte? Per chi, poi? Il male, di certo, deve pur capitare a qualcuno; ma quello che non è più essere o, se lo è, è privo di vita, è immune dal male: meno di un sasso.

12 Se, per contro, c'è vita e anima dopo la morte, questa sarà un bene, oramai, poiché l'anima, allora, potrà esercitare tanto piú puramente la sua attività senza il corpo. Che se poi ella entra nell'Anima del Tutto, qual male le potrà più incombere, una volta che sia lassú? Ma, in genere, come per gli dèi il bene, altro che c'è! e invece di male non ce n'è affatto, cosí è, né più né meno, anche per l'anima, sol che serbi la purezza del suo essere; se, invece, non la serba,
13 non è allora la morte un male per lei, bensí la vita. Se, inoltre, anche nell'Ade vi sono pene, ecco che anche in questo caso, è tuttavia un male la vita, poiché non è vita, semplicemente.

Ma se poi vita significa unione di anima e di corpo, se morte è il mutuo disciogliersi di questi, allora deve poter
14 ricevere l'una e l'altra cosa, l'anima! Intanto, se la vita è buona, come mai la morte non sarà un male? Ecco: per coloro la cui vita è buona, la vita, sí, è un bene, non già in quanto essa è questa unione, ma perché, mediante la virtú, la vita si difende dal male. La morte, però, è, in più alto grado, un bene.

15 Si potrebbe persino dire che la vita nel corpo, in sé e per sé, è un male, ma che proprio per mezzo della virtú se ne sta nel bene l'anima, poiché non vive nel senso del composto, ma ormai se ne distacca.

QUALI, E DONDE I MALI?

Enneade I, 8 (51)

I. — Quei che van ricercando donde siano venuti i mali, sia negli esseri in generale sia in una specie particolare di esseri, darebbero un conveniente punto di partenza alla loro ricerca, se ponessero precedentemente come base la questione: 'Che cosa è mai il male? Qual'è la natura del male?' Così, infatti, si potrà a un tempo conoscere donde sia venuto, dove si stabilisca e su chi vada a capitare; e si arriverebbe pure, in definitiva, a decidere se esso debba rientrare tra gli esseri.

La natura del male! Ma con quale mai delle potenze che sono in noi potremmo conoscerla, se ogni cosa vuol essere conosciuta soltanto mediante somiglianza? Ecco una questione ben difficile. Poiché Spirito e Anima — forme come sono — sono in grado di produrre semplicemente la conoscenza di forme, e inoltre tengono rivolta ad esse la loro aspirazione; ma come ci si può rappresentare il male come forma, quando poi esso si configura solamente nell'assenza di ogni bene?

Intanto, se — partendo dal fatto che i contrari rientrano in una medesima scienza e che al bene è contrario il male — se, dunque, proprio la scienza del bene sarà pure scienza del male, sorge la necessità, per chi voglia conoscere il male, di farlo attraverso la prospettiva del bene, appunto perché le cose superiori hanno la precedenza sulle cose inferiori e sono, per di più, forme, mentre le inferiori, non

che essere forme, ne sono, invece, piuttosto privazione. Ciò, naturalmente, non ci dispensa peraltro dal ricercare in qual senso il bene sia contrario al male; a meno che non si voglia dire che l'uno è principio, l'altro è fine; ovvero: l'uno è come una forma, l'altro è come una privazione. Di questo, però, più tardi.

II. — Ora, invece, si vuol stabilire, nei limiti convenienti alla presente trattazione, quale sia la natura del bene. Esso è ciò donde tutte le cose sono sospese, a cui tutti gli esseri aspirano, poiché hanno in Lui principio e di Lui sono bisognose: Lui, invece, non manca di nulla, basta a se stesso, non ha bisogno di nulla; misura e termine di tutte le cose, trae da sé, donando, Spirito ed essenza, Anima e vita, ed anche attività applicata allo Spirito. E, sino al limite di Questo, sono belle, sì, tutte le cose; perché Egli è già, in se stesso, al disopra della bellezza e al di là delle cose ottime, sovrano nel suo regno spirituale; poiché tale Spirito non va inteso alla stregua di quello spirito che si potrebbe far corrispondere a ciò che da noi si dice pure 'spirito', il quale in noi è come allestito di tutto punto di premesse, è capace soltanto di intendere le cose dette, calcola e specula per nessi logici, come se dalla concatenazione logica potesse aver la visione dell'essere; l'essere, che, dunque, non possedeva affatto dapprima, che anzi era proprio vuoto prima di apprenderlo; eppure esso è 'spirito'.

No; non è evidentemente di siffatta natura quello 'Spirito'. Egli, anzi, ha tutte le cose ed è 'tutte le cose'; e se ne sta con loro, quando sta con se stesso ed ha tutto pur non avendo nulla. Poiché tra Lui e le cose non è diversità; e neppur ciascuna delle cose che sono in Lui ha una esistenza separata; poiché ciascuna è una interezza ed una totalità sotto ogni rispetto; eppure non si mescolano, alla rinfusa, ma, sono, peraltro, distinte. Certo è che chiunque ne partecipi, non partecipa già di tutte quante, a un tempo, ma solamente di quel tanto che può. Ed è, lo Spirito, primo atto di Lui e prima essenza di Lui, di Lui ch'è fermo in

se stesso, eppure esercita il suo atto intorno allo Spirito, vivendo, per cosí dire, presso di lui.

Dall'esterno, poi, come in una danza intorno a Lui, ecco l'Anima! La quale lo avvolge col suo sguardo e cosí avendo la visione della intimità di Lui, per tramite suo vede proprio il Dio.

'E questo è un viver da Dèi', immune da dolori e beato; e il male in nessuna parte mai vi può insorgere; anzi, se il processo della realtà si arrestasse qui, non vi sarebbe proprio male di sorta, ma, solamente, un primo, un secondo, un terzo Bene. Inoltre: 'Intorno al Re di tutte le cose v'è tutto; e Quegli è la causa prima di tutte le cose belle' e tutto a Lui si appartiene, e 'intorno al Secondo stanno le seconde realtà e intorno al Terzo, le terze'. 12

III. — Orbene, se di tal natura sono sia gli esseri sia la realtà al di là degli esseri, il male, allora, non può rientrare né tra le cose che sono né in Colui che è al di là degli esseri: poiché, anzi, tutto ciò è buono. Non resta altro, dunque, se è vero che il male c'è, ch'esso rientri tra i non esseri, quasi fosse, per cosí dire, una certa forma del non essere e riguardasse una qualche cosa di quelle che siano mescolate al non essere o abbiano una comunione, quale che sia, col non essere. 'Non essere', poi, va inteso non già semplicemente uguale a 'non esistente', ma unicamente come 'diverso dall'essere': e, precisamente, non nel senso con cui 'moto e quiete dell'essere' sono un 'non essere' ma proprio come un'ombra dell'essere è 'non essere', o, persino, come qualcosa che sia, in piú alto grado ancora, 'non essere'. Nel 'non essere' inteso in questo senso, rientra l'universo sensibile con tutte quante le cose che al sensibile occorrono; ovvero qualcosa di piú basso ancora ed è come un loro accidente o un loro principio ovvero una qualche cosa dei loro elementi costitutivi che lo caratterizzano come tale. 13 14

Perché, oramai, si potrebbe pure giungere ad una nozione del male, press'a poco cosí: dismisura contro misura, 15

illimitazione contro limite, informe contro principio informante, perpetua indigenza contro. autosufficienza; perenne indeterminato, giammai stabile, soggetto ad ogni influenza, 16 insaziabile; povertà assoluta: cose, queste, tutt'altro che casuali determinazioni, che anzi costituiscono, per cosí dire, la sua stessa essenza; tanto che basta osservare anche una semplice parte di esso male ed esso, dal canto suo, è già tutto questo. Al contrario, le altre cose, finché partecipano soltanto al male o gli si assimilano, rientrano, sí, nel processo del male, ma non sono, essenzialmente, male.

17 Qual'è, dunque, la sostanza alla quale queste determinazioni aderiscono non già quasi fossero diverse da essa, ma proprio identificate con essa? Poiché, anche se il male occorre semplicemente quale accidente di un diverso soggetto, deve pur sempre essere prima qualche cosa in se stesso, anche se non sia una certa qual essenza. Come, infatti, nel caso del Bene, vi è il Bene in sé e poi il bene come semplice accidente; cosí pure, nel caso del male, una volta v'ha da essere un male in sé e poi un male, che essendo già sulla misura di quello, finisce per aderire semplicemente a un diverso soggetto.

18 — Ma che significa mai 'assenza di misura' se essa non si mostra nella cosa non misurata? — Orbene, come esiste una misura che non è poi nella cosa misurata, cosí pure vi è una 'non misura' che non è nel non misurato. Poiché, se essa è in un'altra cosa, una delle due: o questa era non misurata — e allora non ha bisogno di nessuna mancanza di misura poiché è già non misurata — ovvero era misurata; ma non è possibile che il misurato, in quanto misurato, abbia mancanza di misura.

19 Cosicché, deve pur esistere qualcosa che sia di per se stessa illimitata e, inoltre, pure in se stessa, informe; e cosí via, per le altre determinazioni ricordate prima — quelle che propriamente imprimono la loro impronta sulla essenza del male; cosí pure, se dopo di quello c'è qualcosa della sua stessa natura, si tratterà o di qualcosa che ha questo male in mescolanza; o di qualcosa che diventa di tale natura,

perché s'orienta verso di esso; o, infine, si tratterà di qualche causa che produca addirittura cose di tale natura.

Eccolo, dunque, il male! esso se ne sta acquattato sotto figure, specie, forme, misure, limiti, di cui si ammanta come di una veste che non è sua! poiché esso non ha in se stesso bene alcuno ed è quasi un fantasma in confronto all'essere! Essenza di male — in quanto anche del male può aversi, come che sia, una sostanza, costei, che il corso del nostro pensiero rivela come il primo male, come il male in sé! 20

IV. — E allora i corpi, sí, potranno pure essere un male — non il primo, però — finché la loro natura sia partecipe di materia; poiché la forma che essi hanno non è vera forma e sono spogli di vita e si annientano l'un l'altro mediante il loro inordinato singolo movimento e creano impaccio all'anima nella sua propria attività; e poiché non fanno altro che scorrere, perennemente, essi si sottraggono al vero essere. I corpi sono il secondo male. 21

L'anima, per contro, non è di per se stessa cattiva; e neppure, peraltro, se è cattiva, è tutta quanta cattiva. Ma qual'è, poi, l'anima cattiva? Ecco: è stato detto, per esempio, 'coloro che si resero schiavi di quella parte dell'anima in cui naturalmente alligna il vizio', come a significar che l'anima, nella sua specie irrazionale, accoglie il male, cioè, dismisura ed eccesso e difetto, dalle quali cose derivano altresí intemperanza e viltà e quanti altri vizi si appartengono all'anima, — accadimenti involontari, i quali, ingenerando opinioni false, fan ritenere come mali e come beni, rispettivamente, quanto quella parte irrazionale fugga o persegua. 22 23

Intanto, di qual natura è mai l'autore di codesta malignità e in qual modo potrai riportarla a quanto è a un tempo sia punto di partenza che causa? Anzitutto, ecco, non è fuori della materia né è sola in se stessa un'anima di tal natura. Ella è, pertanto, mescolata alla dismisura, è esclusa dalla partecipazione della forma che l'ordina e l'adorna e la adduce a misura; poiché è tutta mischiata a un corpo, a un corpo che ha materia. 24

25 Si aggiunga, poi, che anche la facoltà di ragionare, turbata che sia, trova ostacolo alla sua visione nelle passioni, nell'ottenebrarsi per opera della materia, nel suo declinare verso una materia e, in genere, nel suo volger lo sguardo non già all'essere ma al divenire, il cui principio è pur
26 sempre la materia, la quale è, per natura, cattiva, a tal segno che riesce persino a contaminare, col male che le è proprio, quello che non è ancora in lei ma le ha rivolto semplicemente lo sguardo. Poiché, priva com'è, assolutamente, di bene; identificandosi, anzi, proprio con la privazione di questo e con la pura e semplice mancanza, essa riesce a rendere del tutto simile a sé ogni essere che solo la tocchi, come che sia.

27 Allora, quell'anima che sia già perfetta, nel pieno consenso con lo Spirito, è stabilmente pura e detesta ormai la materia e tutto quanto sia indeterminato e senza misura e cattivo, ella né vede né avvicina più; perciò resta pura, delimitata dallo Spirito, pienamente.

28 Quell'anima, invece, che non la dura in questo stato, ma esce dal suo proprio essere — proprio perché non è né perfetta né prima — è solamente, per così dire, un'ombra di quella — appunto per la sua deficienza, fino al limite in cui tale deficienza si estende —; colma d'indeterminatezza, guarda la tenebra e accoglie ormai la materia, giacché volge lo sguardo su ciò che non vede: gli è come nella nostra espressione ' vedere persino l'oscurità '.

29 V. — Intanto, se la mancanza del bene è causa ond'ella vede l'oscurità e le si accompagna, vuol dire che il male, per l'anima, consiste in questa mancanza: ed ecco il primo male — l'oscurità dev'essere male secondario —; così, l'essenza del male non sarà più nella materia, ma di già an-
30 teriormente alla materia. Ora, non già in una qualsiasi mancanza ma nella piena mancanza è il male; certo, quella cosa che manca, sí, ma un poco soltanto, di bene, non è poi male, perché può persino raggiungere la perfezione, nel-
31 l'orbita, beninteso, della sua natura. Per contro, ogni qual-

volta essa ne manchi del tutto — e questo è precisamente il caso della materia — ecco dov'è il vero male, quello che non ha in sé neppure una particella di bene. Difatti, la materia non possiede neppure l'essere — onde partecipare, almeno per questa via, al bene —; che anzi, l' 'essere' a lei si attribuisce per pura omonimia, tanto che sarebbe vero, persino, dire ch'essa è proprio il 'non essere'.

Insomma: la mancanza generica di bene importa il 'non essere bene', mentre la mancanza assoluta di bene importa il male; infine, la mancanza sempre crescente di bene importa la possibilità di cadere nel male e di essere, ormai, male. 32

Si può, pertanto, intendere per male non già questo determinato male: per esempio, ingiustizia o qualche altro vizio, ma quel male che non si è specificato ancora in uno qualsiasi di questi vizi; questi singoli vizi sono, per così dire, delle sottospecie di quello, le quali, con l'aggiunta di determinazioni particolari, vengono configurati nella loro natura specifica: per esempio, 'malizia' nell'anima; anche di questa esistono, alla lor volta, delle sottospecie, dovute o alla materia sulla quale operano o alle parti dell'anima [che vengono impegnate] o perché una specie è, per così dire, 'visione' e l'altra poi è impulso o passione. 33

Ma se qualcuno considera come mali anche le cose esteriori all'anima, come potrà poi riportare a quella essenza suddetta un caso di malattia, per esempio, di bruttezza, o di povertà? Ora, la malattia va riposta in un difetto o in un eccesso relativamente a corpi affetti di materia che mal reggono a un ordine e a una misura; la bruttezza, poi, va riposta in una materia non vinta dalla forma; la povertà, infine, va riposta in una mancanza e in una privazione delle cose di cui abbiamo necessità per via della materia alla quale siamo accoppiati, materia che è, essenzialmente, l'indigenza stessa. 34

Orbene, se è esatto quanto andiamo asserendo, non si deve ammettere che noi siamo principio di mali, come se fossimo, in noi stessi, cattivi; già prima di noi, invece, esistono questi mali; i quali se pure incalzano gli uomini, li 35

incalzano, certo, contro la loro voglia; che anzi, c'è un modo di evadere dai mali che sono nell'anima, per coloro che ne hanno la forza; ma non possono, certo, avvalersene tutti!

36 Tra gli dèi, infine, che per la presenza di materia sono sensibili, il male non si presenta già nella forma del vizio che gli uomini hanno — il che, del resto, non è neppure in tutti gli uomini —, poiché essi lo dominano (più perfetti sono, naturalmente, quelli in cui non ce n'è affatto) ed essi lo dominano precisamente con quanto in loro è scevro di materia.

37 VI. — Dobbiamo inoltre considerare in qual senso si dica che 'i mali non possano perire', ma esistano necessariamente; e mentre non si trovano tra gli dèi, 's'aggirano, invece, intorno alla natura mortale e intorno alla dimora, di 38 quaggiù', perennemente. Lo si è dunque affermato nel senso che il cielo è 'puro da mali', poiché esso si aggira sempre in una regolarità ed è tratto in virtú di un ordine armonioso e non vi è lassú né ingiustizia né altro vizio — non certo si recano mutua ingiuria, tratti come sono in virtú di un ordine, i corpi celesti! — mentre invece sulla terra regnano l'ingiustizia e il disordine? Ecco quel che significano 'la natura mortale e la dimora di quaggiú'.

39 Intanto, il monito che 'bisogna fuggire di qui' non vuol più riferirsi ai luoghi terreni. Poiché, 'fuga' — è detto — non esige l'andar via dalla terra, ma, pur dimorando sulla terra, essere 'giusto e pio, con chiarezza di spirito', come se l'espressione volesse dunque significare che bisogna fuggire il vizio; ond'è che i mali, per lui, consistono nel vizio 40 e in tutto che deriva dal vizio. Inoltre, quando l'interlocutore vuol presagire il dileguarsi dei mali se 'riuscisse a persuadere gli uomini con la sua parola', egli ribatte, invece, che è impossibile che questo accada: 'i mali', infatti, esistono necessariamente, appunto perché deve pur 'esserci 41 qualcosa contrario al bene'. Ora, com'è poi possibile che il vizio — quello umano — sia contrario proprio a quel Bene?

Vizio, infatti, si è ciò che è contrario alla virtú; e questa non è poi il Bene ma un bene, il quale ci pone in grado di dominare la materia.

Ma a Lui, al Bene in sé, intendo, in qual senso potrebbe pur essergli qualcosa contraria? Poiché, evidentemente, Esso non è una natura qualificata! E poi, che necessità c'è che in ogni caso, se esiste uno dei due contrarî, debba pure esistere l'altro? Si ammetta pure, ed esista, persino, di fatto il contrario, supposta l'esistenza del suo contrario — per esempio, esistendo la sanità si ritiene che esista pure una malattia — non però in virtú di una necessità. Ecco: egli non ha affatto bisogno di ritenere che, per ogni qualsiasi contrario, questo risulti vero; che anzi ciò è stato espresso soltanto nel caso del bene. Intanto, se il Bene è essenza ovvero 'Quel che è al di là dell'essenza', in qual modo esiste qualcosa che gli sia contrario? Che, per certo, non vi sia nulla di contrario a una essenza nel caso di singole essenze particolari, ciò è ben degno di fede, provato com'è, per induzione di esperienza: ma che ciò valga universalmente per ogni essenza, questo non è provato. Ma che cosa mai può essere contrario alla essenza universale e, in genere, ai primi principî? Ora, alla essenza è contraria la non-essenza; e alla natura del Bene è contraria quella qualsiasi natura e principio del male; principî, infatti, l'una e l'altra: l'una, di mali; l'altra, di beni; e tutte le cose che rientrano nella natura, sia dell'uno che dell'altra, sono vicendevolmente contrarie; a tal segno che anche i loro 'insieme', nella totalità sono contrarî, anzi, contrarî persino in un grado piú alto che nei rimanenti contrarî. Poiché gli altri limitano il loro contrasto in quanto sono o nell'àmbito della stessa specie o dello stesso genere e, cosí, in questa partecipazione hanno pur qualche cosa di comune nell'orbita del loro essere; tutto che, per contro, è nettamente separato; le cose che, esistenti nell'uno a completamento di quello che è, trovano poi, nel contenuto dell'altro, precisamente il contrario: come non dovranno essere superlativamente contrarie, dal momento che la definizione propria di

contrari si è ' cose che distano, l'una dall'altra, nel più alto grado '? Proprio così: al limite, alla misura e alle altre determinazioni — quante ve ne sono inerenti all'essere divino — stan di fronte, contrarie, illimitazione, dismisura e le restanti attribuzioni — quante mai ne ha l'essenza del male: di conseguenza, l'intero è tutto quanto contrario all'intero. Persino l'essere che il male ha è illusorio, è, anzi, nativamente ed essenzialmente, menzogna, mentre l'altro ha il suo essere che è veramente l'essere; ond'è che il male, anche come menzogna, è contrario al vero; e, in definitiva, si tratta, tra loro, di un contrasto: essenza contro essenza.

Cosicché, dunque, ci risulta che non ha una portata universale il principio che a un'essenza non si contrapponga un contrario. Del resto, anche nel caso del fuoco e dell'acqua noi ammetteremmo senz'altro ch'essi siano contrari se non ci fosse in loro un elemento comune, la materia, sulla quale caldo e secco, umido e freddo sopravvengono quali accidenti. Ma se, in essi, esistessero, soli, gli elementi che ne completano l'essenza senza il sustrato comune, ci sarebbe il contrario anche in questo caso: essenza contro essenza. Allora: quelle cose che sono pienamente separate e non hanno nulla di comune e si trovano a un'estrema distanza, l'un l'altra, per la loro essenziale natura: ecco le cose contrarie; poiché il loro contrasto non si fonda, propriamente, in una qualunque determinazione qualitativa né nell'appartenenza a una qualsiasi classe di esseri, ma in quanto sono più che mai separate l'un l'altra e constano di parti contrastanti e producono, infine, cose contrarie.

VII. — Ma, dunque, come si spiega che — se esiste il bene — deve per ciò stesso, di necessità, esistere anche il male? Forse in quanto che, nell'universo, bisogna pur che ci sia la materia? Di contrari, infatti, consta necessariamente questo universo; altrimenti non potrebbe neppure esistere, se non vi fosse materia. Proprio così: questo nostro mondo è una natural ganga ' di spirito e di necessità '; e quante cose vengono a lui da Dio sono buone; i mali, invece, de-

rivano 'dalla natura originaria' — cosí egli chiama la materia che fa da sustrato, ancora nello stato di disordine, supposto che possa vedersi.

Ma qual senso egli dà alla 'natura mortale'? Che l'espressione 'la dimora di quaggiú' indichi l'universo, resti pure deciso. Questo, forse: 'Ma proprio perché nasceste, voi non siete immortali, eppure — siatene certi — per virtú mia, in nessun modo sarete dissolti'? Orbene, se è cosí, è giusto dire allora che 'i mali non possono perire'. Come fuggirli, allora? Non per tramite di luogo — egli risponde — ma acquistando virtú e distaccandosi dal corpo; cosi, infatti, ci si distacca anche dalla materia, perché chi se ne sta col corpo, sta pure con la materia. Ma ciò che questo distaccarsi significa e ciò che non significa, egli stesso, opino, lo rende abbastanza chiaro; cosí l'espressione 'tra gli dèi' equivale 'tra gli esseri dello Spirito'. Questi, infatti, sono immortali. 53 54

Ma si può cogliere la necessità del male anche per questa via: poiché non c'è solo il Bene, di qui sorge la necessità che nella processione da lui o, se diversamente si preferisca esprimersi, in quel perenne digradare e allontanarsi, si abbia 'l'ultimo', dopo il quale non è piú possibile che venga all'esistenza una qualsiasi cosa: ed ecco il male. 55

Che esista il termine successivo al primo risulta da una necessità; di conseguenza ci sarà pure il termine estremo: la materia, cioè, che ormai non ha piú nulla di Lui. Questa ancora si è la necessità del male! 56

VIII. — Ma se taluno ritenga che non certo per colpa della materia noi diventiamo cattivi — poiché né la ignoranza deve la sua esistenza alla materia e neppure le cattive voglie; poiché, veramente, anche se esse insorgessero per vizio corporeo, non ne sarà già causa la materia ma la forma, per esempio caldi, geli, amaro, acre e quante specie di umori tu voglia; aggiungi ancora pienezze, vacuità e, beninteso, non semplicemente pienezze, ma pienezze di determinati organi e, in breve, proprio quel particolare stato che produce la differenza dei desideri e, se ti piace, delle opinioni 57 58

errate; la forma, insomma, piuttosto che la materia: ecco
59 il male! — ebbene, sí, pure in questo suo presupposto, nonostante tutto, costui sarà costretto intanto a riconoscere che la materia è il male.

Gli effetti che la qualità produce, quando aderisce alla materia, non li produce piú allorché ne è separata, né piú né meno che la semplice figura della scure non può nulla
60 senza il ferro; inoltre, anche le forme inerenti alla materia non sono le medesime quali propriamente sarebbero se potessero esistere in se stesse; ma sono forme razionali di materia, logorate in seno alla materia e contaminate della sua natura; né veramente il fuoco, in se stesso, brucia, né, del pari, qualunque altra delle cose, che sono in se stesse, opera quel che le si attribuisce proprio come sua
61 produzione svolgentesi nella materia. Poiché, non appena questa ha tratto in suo potere ciò che, a guisa d'imagine, prende aspetto visibile in essa, ecco che lo logora, lo annulla mentre vi adagia accanto la sua propria natura — che è contraria — non già apportandogli da presso al caldo il freddo ma contrapponendo alla forma del caldo la sua mancanza di forma ideale e alla forma, in genere, il suo stato amorfo e, infine, eccesso e difetto, all'essere che se
62 ne sta nella sua piena misura; e tutto ciò fino a quando essa l'abbia reso come una sua proprietà e, per giunta, l'abbia ridotto a non appartenersi piú; proprio come avviene nel nutrimento degli animali: ciò che è ingerito non resta piú quale entrò, ma si trasforma invece in sangue di cane, per esempio, e in quel tutto completamente canino; cosí è pure di tutti i succhi, a vantaggio di colui che li ricevette.

Se, dunque, il corpo è causa dei mali, sarà pur sempre
63 la materia — per questa stessa ragione — causa dei mali. Si esigeva, intanto, che la forma dominasse la materia [e non viceversa] — potrebbe soggiungere qualcun altro. Nel caso nostro, veramente, il principio formale, pur avendo la capacità di dominar la materia, non è in uno stato puro se non a patto che la fugga. Anzi, piú potenti si fanno le brame

in una determinata costituzione fisica (chi ne ha una chi ne ha un'altra) tanto che il principio formale che è in ciascun uomo non riesce a dominarle e più gli uomini sono, di pari passo, fiacchi nel loro giudizio, aridi e impacciati, appunto per cattiva disposizione corporea; mentre le disposizioni opposte li rendono leggeri e fluttuanti.

Una prova di quanto siam venuti dicendo? I nostri atteggiamenti, persino, che variano a seconda dei momenti: poiché se siamo sazi, abbiamo un certo atteggiamento sia nei nostri desiderî che nei nostri pensieri; digiuni, invece, siamo tutt'altra cosa; anzi siamo pure diversi a seconda che ci saziamo dell'uno o dell'altro cibo. 64

Si tenga, dunque, quale primo male la dismisura; ma quanto rientra nella dismisura o per somiglianza o per partecipazione, perché quella, cioè, gli è occorsa solo accidentalmente, questo si è il secondo male; così pure: primo male si è la oscurità; ma 'ciò che è divenuto oscuro' è secondo, con lo stesso processo di prima. La cattiveria, dunque, essendo ignoranza e dismisura nell'anima, è secondo male e non male in sé; difatti, neppure la virtù è primo bene ma è solo qualcosa che a Lui si è assomigliato o di Lui ha partecipato. 65 66

IX. — Ebbene, con che cosa possiamo acquistare tali conoscenze? E, anzitutto, la malvagità: con che mezzo? Perché la virtù, sí, noi la conosciamo con lo spirito stesso e col discernimento: essa, infatti, conosce se stessa. Ma il male, come conoscerlo? Forse, ecco, come noi al regolo riconosciamo non solo la linea retta ma anche quella che non lo è, così pure conosciamo quanto non è in armonia con la virtù? 67

Ma questo riconoscere in esso il male è poi un vedere o piuttosto un non vedere — mi ripeto — il male? Ecco, la malvagità nella sua compiutezza, non riusciremo a vederla, tanto più ch'essa è cosa infinita; non ci resta, dunque che conoscerla per via di astrazione, nel senso, cioè, ch'essa non è per nulla il Bene; la cattiveria non completa, per 68

contro, noi la conosciamo proprio per il suo venir meno
69 nei confronti del Bene. Mentre noi, cioè, guardiamo una parte di bene, e desumiamo dalla parte presente quella mancante — la quale esiste precisamente nella forma totale ma è invece assente lì in quell'oggetto — così diamo il nome di malvagità, in maniera indeterminata, a quest'oggetto spoglio di bene, in una abbandonata rinuncia.

70 Tant'è, pure, se noi, nell'àmbito della materia, scorgendo, per esempio, un qualche volto brutto — perché in esso la forma razionale non è riuscita a dominare fino al segno da celar la bruttezza della materia — ecco che noi ci rappresentiamo questo volto come un brutto volto, appunto
71 per questo venir meno della forma. Ma ciò che non ha proprio per nulla toccato una forma, come lo conosceremo noi? Ecco: astraendo del tutto da una forma, noi diciamo che è materia ogni aspetto da cui questi elementi positivi esulano; così noi cogliamo in noi stessi l'essere informe in quello stesso processo di astrazione da ogni forma, se vogliamo ottenere, infine, come una visione della materia.

72 Ecco perché, inoltre, questa visione è spirito in un senso ben diverso, non già lo spirito vero e proprio, poiché egli ardisce di vedere ciò che non rientra nel suo dominio; come un occhio, allontanatosi dalla luce, per vedere l'oscurità (cioè per non vedere, in buona sostanza, appunto perché ha abbandonato la luce — con la quale proprio per vedere l'oscurità non gli sarebbe stato possibile veder la medesima — né, d'altronde, senza luce egli potrebbe veder nulla. ma soltanto non vedere) affinché gli sia dato, nell'unico
73 modo possibile, vederla — proprio in questa stessa maniera, anche lo Spirito abbandona nel suo interno la luce a lui propria e uscendo, per così dire, fuori di se stesso, per muover verso cose che non sono sue, senza però trarsi dietro la sua luce, cade in uno stato contrario al suo essere, per poter vedere ciò che gli è opposto.

74 X. — E di ciò, basta. Ma come può la materia essere 'cattiva', dal momento che è 'priva di qualità'? Ecco:

'priva di qualità' è detta, ella, nel senso che in se stessa non ha nessuna di queste qualità che essa poi dovrà ricevere in séguito e che ineriranno in essa come in un sustrato e non già nel senso ch'ella non abbia natura di sorta. Se 75 essa, dunque, ha una natura, quale che sia, che cosa impedisce che questa natura, poi, sia cattiva; cattiva — intendo — non in un senso qualificativo? Tanto più, inoltre, che 'qualità' è precisamente ciò sulla cui corrispondenza una cosa diversa vien detta 'qualificata'. È un semplice accidente, dunque, la qualità e, in più, può trovarsi soltanto in una cosa diversa da sé; la materia, per contro, non aderisce 76 a un'altra cosa, ma è essa il sustrato: anzi, l'accidente aderisce soltanto a questo. Orbene, se la qualità è, per sua natura, accidente, la materia, appunto perché non ne ha avuto parte, è detta 'priva di qualità'. Ma se persino la qualità in sé è 'priva di qualità', come pretendere poi, che la materia — fino a quando essa non abbia ancora ricevuto la qualità — possa dirsi qualificata?

Per conseguenza essa vien detta, con tutta ragione, 'priva 77 di qualità' e 'cattiva'. Non è poi detta cattiva perché abbia qualità, ma, al contrario, proprio perché non ha nessuna qualità; a tal segno che ella non sarebbe forse neppure cattiva, se fosse una forma e non fosse, invece, nativamente, opposta alla forma.

XI. — Intanto, ciò che è nativamente opposto alla forma 78 è 'privazione'; privazione, poi, è sempre in qualcos'altro e, in sé e per sé, non ha nessuna esistenza; quindi, se il male è posto in una privazione, il male si presenterà soltanto in quella cosa che è privata di forma; per conseguenza, di per se stesso, non può esistere. Se, allora, un male è 79 nell'anima, questo male e questa malvagità non saranno altro che privazione in essa; di esteriore, però, nulla. Non manca infatti chi con altri ragionamenti si pensa di eliminare addirittura la materia; e chi invece ribatte che la materia esiste, sì, ma non è cattiva. Di conseguenza, non si dovrebbe ripeter dall'esterno l'origine del male, ma riporlo

soltanto nell'anima e stabilire, così, ch'esso non sia altro che 'assenza di bene'. Ma se tale assenza equivale alla privazione di una qualche forma che impone la sua presenza; se, per esempio, è proprio privazione del bene, nell'anima; se essa produce, pure nell'anima, la malvagità, in corrispondenza della sua propria nozione; l'anima, allora, non possederebbe più bene alcuno; conseguentemente, non avrebbe neppure vita, pur essendo, tuttavia, anima. Inanimata, dunque, sarebbe l'anima, in quanto non avrebbe neppure la vita; cosicché, pur essendo anima, non sarà anima! È un fatto, però, ch'ella possiede, in virtù proprio della sua ragion d'essere, la vita; pertanto, non può avere la privazione del bene, di per se stessa. Formalmente eccellente, ella porta un bene, orma dello spirito; e non è, di per se stessa, una cosa cattiva: non solo, quindi, non è il primigenio male; ma il primigenio male non le viene neppure come accidente, quale che sia, perché non le è mai del tutto lontano lui, il Bene.

XII. — Che dire poi di chi tenga non già come compiuta privazione di bene, tanto la malvagità in genere quanto il male interiore all'anima e li ritenga, invece, soltanto come una certa limitata privazione di bene?

Intanto, se così fosse — che cioè l'anima, per un verso si abbia il bene e per l'altro verso ne sia privata, si potrebbe, allora, osservare il male solo nella mescolanza e non già il male genuino: ma così non è stato scoperto ancora il primo e genuino male. E poi, il bene aderirebbe sempre all'anima, in essenza; il male, per contro, sarebbe solo un certo qual accidente.

XIII. — A meno che non si voglia dire che la malvagità intanto è male in quanto costituisce un certo arresto, come accade, relativamente al vedere, a un occhio. Così, intanto, dovrà pur risultare, a costoro, che autore del male sarà proprio il Male, autore, intendo precisamente nel senso che esso è, in se stesso, diverso dal male prodotto. Orbene, se

la malvagità significasse solo un arresto, per l'anima, allora la malvagità sarebbe quella che produce il male ma non sarebbe propriamente il male. Cosí pure, la virtú non sarebbe il Bene, se non nel senso di una sua collaboratrice: si conclude che, se la virtú non è il Bene, neppure la malvagità è il Male.

Inoltre, la virtú non è il bello in sé né il buono in sé; per conseguenza, la malvagità non è né il brutto in sé né il male in sé. Ma noi dicemmo già che la virtú non è il bello in sé né il bene in sé, perché prima di essa e sopra di essa stanno il bello in sé come il bene in sé; ed essa solo in virtú di partecipazione, come che sia, è buona e bella. Ora, come elevandosi dalla virtú si giunge al Bello e al Bene, cosí pure scendendo dalla malvagità si giunge al male in sé, mentre si prende come punto di partenza la malvagità e si contempla il male — quale che sia, poi, questa contemplazione del male in sé — anzi si diventa, persino, 'male', a misura della partecipazione che se ne trae.

Ed eccolo, di già, 'nella dimora della dissimiglianza', dove, immerso in essa, giacerà, prono, nella palude tenebrosa; tanto che, se l'anima si abbandona, pienamente, a una piena malvagità, allora non è piú il caso di parlare di una malvagità, perché ella si è addirittura trasformata in una ben diversa e deteriore natura: la malvagità, infatti, mescolata a un po' di contrario, serba ancora qualcosa di umano!

Ond'ella si muore — come può morire un'anima; e la morte, per essa — finché è tuttavia tuffata nel corpo — non significa altro che sommergersi nella materia e riempirsi di essa: e uscita che sia dal corpo, giacere laggiú, finché una buona volta risale e torce via, non so come, lo sguardo dal brago: e questo è il valore della espressione 'giunto nell'Ade, sonnecchiare'.

XIV. — Qualcun altro vorrà scorgere nella malvagità una debolezza d'animo — che l'anima cattiva, cioè, sia, per un nonnulla, impressionevole e volubile e sia travolta da ogni specie di male a ogni altra specie di male, prona alle pas-

sioni, eccitabile all'ira, incline a trinciar giudizi, facilmente
91 cedevole di fronte a torbide fantasie, a guisa di quelle così fragili creazioni dell'arte o della natura che si dileguan facilmente per fiato di vento o di sole —; e val la pena, allora, studiare quale sia e donde venga all'anima tale debolezza.

92 Proprio come nei corpi, così pure nell'anima la debolezza? No, certo. Nondimeno, come lì, nei corpi, l'impotenza al proprio compito e la natura sensitiva ebbero nome 'debolezza', così, anche qui, nell'anima, solamente una analogia può fare uso di quel termine: senonché, per questa, è proprio la materia causa della debolezza, in relazione a quello stesso compito.

93 Sarà bene, intanto, farsi più da presso alla questione, quale sia cioè la causa per cui si parla di una pretesa debolezza dell'anima: poiché non si tratterà, evidentemente, di denso o di raro, e tanto meno di magrezza e di pinguedine, o di un malanno come una qualsiasi febbre che possa
94 render debole l'anima! No. Ora, una tal debolezza dell'anima deve ritrovarsi necessariamente o in quelle del tutto separate o in quelle immerse nella materia, o nelle une e nelle altre. Ma, giacché essa non può trovarsi in quelle senza materia — poiché sono pure, tutte, e, giusta il motto, 'alate'
95 e perfette e senza impedimento nella loro azione — così, non resta altro ch'essa, la debolezza, si trovi nelle anime già cadute — quelle, cioè, che non sono pure nè sono purificate; per le quali, inoltre, la debolezza non significa già eliminazione di qualche cosa, ma presenza di qualcos'altro — estraneo al suo essere — com'è, nel caso del corpo, la presenza d'un tumore o della bile.

96 Così, se cogliamo proprio con precisione — e come si conviene coglierla — la causa che apporta all'anima la caduta, sarà evidente l'oggetto della nostra indagine: cioè la debolezza dell'anima. C'è, sì, nell'ordine delle cose una materia; c'è, naturalmente, pure un'anima e, per così dire,
97 un unico posto. Vogliam dire che non v'è, distinto, il luogo destinato alla materia; e distinto, d'altro canto, quello del-

l'anima — per esempio: il luogo in terra sia per la materia e, in aria, per l'anima — no; ma il luogo per l'anima è separato in questo senso che essa non è nella materia, vale a dire che non s'è unita con la materia, vale a dire, ancora, che non è sorto qualcosa di unitario costituito da essa e dalla materia; vale a dire, infine, che essa non sta nella materia come in un sustrato: e in ciò consiste l' ' esser separato '. Ma all'anima appartengono potenze molteplici: essa 98 ha un principio, un mezzo, una fine: ed ecco una materia starsene lì mendicando e, per così dire, importuna persino, ed è bramosa di penetrare nel suo intimo; ma ' l'intero spazio è sacro ' e non c'è proprio nulla che sia privo della sua parte di anima. Quindi è che s'illumina la materia, 99 allorché si stende sotto di essa, eppure essa non riesce ad abbracciare quel principio dond'è illuminata; esso, infatti, non può soffrirla, per quanto sia lì, poiché non la può vedere per la sua malvagità. La materia, allora, ottenebra l'irraggiamento e la luce che deriva da quella sorgente, col suo mescolarsi, e la rende fioca; essa sola ha dato lo spunto al ' divenire ' e la causa della discesa in essa stessa; poiché l'anima non sarebbe mai discesa in cosa che non fosse presente. E questo si è ' caduta dell'anima ', il discen- 100 dere, nel senso indicato, nella materia e l'infiacchirsi; poiché tutte le sue potenze non sono presenti per passare all'atto — ché la materia ne impedisce la presenza, avendo occupato il posto che essa possiede e avendola costretta, per così dire, a rannicchiarsi; e quanto essa materia, in certo modo, carpì di furto, ecco che lo rende ' male ', finché l'anima riesca a risalire.

In conclusione, la materia è, per l'anima, causa di debo- 101 lezza e causa di malvagità. Già cattiva in precedenza, essa, anzi, è il primo Male; e, difatti, persino se l'anima stessa avesse generato la materia — una volta che ne fosse già affetta — e se anche si fosse accomunata a lei e fosse divenuta cattiva, ne sarebbe sempre tuttavia causa la materia, con la sua semplice presenza; poiché non sarebbe neppure entrata in quella in un processo del divenire, se non avesse già accolto, per la presenza di essa, il divenire.

102 XV. — Ma se qualcuno asserisca che la materia non esiste affatto, gli si dimostri allora, attingendo alla nostra dottrina sulla materia, la necessità della sua esistenza, poiché se n'è trattato veramente con ogni ampiezza in quel luogo.

103 Che se uno poi vuol proprio negare assolutamente che il male esista nella realtà, egli deve allora necessariamente annullare anche il bene e negare, in genere, ogni oggetto di desiderio; così, per conseguenza, non vi sarebbe né il desiderio stesso, né, d'altro canto, l'avversione e neppure il pensiero: perché solo al bene si volge l'aspirazione e del male soltanto ci è ripulsa; e non vi è pensiero e discernimento se non del bene e del male, anzi uno dei beni si è proprio questo pensiero.

104 Devon esistere, dunque, e un bene in genere, e un bene non mescolato; d'altro canto, il bene mescolato già di male e di bene, se in più alto grado partecipa al male, poiché anch'esso, oramai, approda a quello totale, è puro male; mentre, se vi partecipa in grado minore, in quanto è mi-
105 nore, approda al Bene. E, del resto, in che cosa mai dovrebbe consistere il male per l'anima? O a che cosa potrebbe mai essere soggetta, se non venga in contatto con la natura inferiore? Ché, anzi, non nascerebbero, allora, né brame, né, d'altro canto, dolori; non ire; non paure; paure, infatti, potrebbero occorrere solo al composto, che, cioè, si dissolva; così affanni e dolori sono, comunque, del corpo che si dissolve. E nascono brame se qualcosa turba questo contesto umano o se si escogita un rimedio a che essa non
106 lo turbi più. Una rappresentazione, poi, nasce come un urto d'irrazionale, dall'esterno; e l'anima riceve tale urto mediante ciò che in essa non è indivisibile; e false opinioni, dal di fuori, le insorgono, poiché ella è fuori del vero in sé; e ne cade poi fuori perché non è pura.

Qualcosa di ben diverso, invece, è l'aspirazione allo Spirito, poiché qui urge unicamente che l'anima s'unisca con esso e se ne stia fondata in esso, senza inclinarsi più
107 verso ciò che è inferiore. Il male, invece, non è unicamente male, poiché esso si fa mediante la potenza e la natura del

bene, dal momento che esso apparve, proprio per una necessità, cinto da certi bei legami, come, talvolta, dei prigionieri furono stretti da catene d'oro. Anche il male è celato sotto di queste, affinché non sia visto dagli dèi, affinché pure gli uomini non abbiano a vederlo, eternamente, il male! ma anche allorché lo vedano, possano, attraverso quelle imagini di bellezza, unirsi ad essa sulla via del ricordo.

SUICIDIO
Enneade I, 9 (16)

Egli non la scaccerà, l'anima, col rischio ch'ella non esca; perché, veramente, quanto a uscire, uscirà, sí, ma trascinandosi qualcosa dietro; e un siffatto ' uscire ' non è altro che un trasmigrare in altro luogo; per contro, egli attende che il corpo si allontani, tutto quanto, da quella, allorché l'anima non ha piú bisogno di trapassare ma n'è ormai del tutto fuori.

2 Ebbene, in qual maniera ' si allontana ' il corpo? Allorché proprio ' nulla ' dell'anima gli sia piú vincolato; onde il corpo è impotente ormai ad avvincere, giacché non esiste piú la sua virtú connettiva con la quale, dapprima, tratteneva l'anima.

Che dire, poi, di uno il quale operi in guisa che il corpo venga dissolto? Ecco: in tal caso egli usò violenza e si allontanò lui invece di lasciar allontanare il corpo. E poi, nell'atto di sciogliere, cosí, il corpo, non agisce senza passione; ché anzi vi sono in lui o sdegno o angoscia o ira. Ma non si deve agire passionalmente, mai!

3 Ma se ci si accorge poi di un incipiente vaneggiare? Ecco, questo, forse, non capita al saggio. Però, ammesso pure che accada, allora troverebbe il suo posto tra le cose ineluttabili, questo suicidio, cioè, meglio, tra le cose che si devono decidere in seguito a determinate circostanze, non tra

4 le cose di semplice elezione. Senza dire, poi, che anche il trangugiar veleni per far uscire l'anima non è, forse, di vantaggio per l'anima stessa..

Inoltre, se il tempo assegnato a ciascuno è fissato proprio dal destino, prevenirlo col suicidio non porta buona fortuna, a meno che, come s'è detto, non si tratti di cosa ineluttabile. Se, infine, ognuno secondo lo stato in cui esce, ottiene, lassú, un grado corrispondente, finché ci sia una qualche cosa ancora che spiani la via, non ci si deve suicidare.

ENNEADE SECONDA

IL CIELO

Enneade II, 1 (40)

I. — In questo nostro insegnare che l'universo esiste già da una eternità ed esisterà ancora per l'eternità, pur avendo un corpo, se volessimo addossarne la causa al volere di Dio, in un primo momento, sí, noi diremmo certamente la verità, ma non daremmo, al tempo stesso, alcuna evidenza. Inoltre, il fatto che, nel trasmutarsi degli elementi e nello sterminio dei viventi terrestri, si serbi la loro specie non deve già far credere che sia cosí anche per l'universo, quasi che la volontà divina limiti solo a questo il suo potere — in quell'eterno sfuggire e scorrere di ciò che è corpo — a imprimere, cioè, la medesima forma a una cosa, di volta in volta nuova, in guisa tale che non si serbi, nell'eternità, l'uno individuale numericamente inteso, ma soltanto l'uno in seno alla specie; poiché, in tal caso, sorgerebbe la domanda: perché mai le cose della terra debbono avere la eternità unicamente quanto alla specie, e, invece, le cose del cielo e persino il cielo stesso devono avere l'eternità nel senso dell'individuo?

Se, per contro, dal fatto che esso abbraccia tutte le cose e non vi è nulla in cui esso produca il suo mutamento e non vi è neppure, dall'esterno, una cosa che valga a colpirlo e distruggerlo, noi vorremo, proprio per questa via, scorgere la ragione della sua incorruttibilità, in tal caso, noi, in virtú di tal ragionamento, potremo assicurare soltanto all'universo, preso nel suo insieme, la impossibilità della sua distruzione; ma per il nostro sole e per la natura dei rimanenti astri — essendo, ciascuno, una parte e non

un tutto, non un universo, voglio dire — noi non potremo certo render credibile, movendo da questo ragionamento, che essi dureranno per ogni tempo e si potrà invece semplicemente opinare che in essi si avveri quella durata che corrisponde alla loro specie, né più né meno che al fuoco
6 e ad altre simiglianti cose; tant'è pure per tutto quanto l'universo stesso.

In realtà, nulla vieta che esso — se anche non è distrutto da altra cosa, dall'esterno — per il solo fatto che le sue parti si distruggano scambievolmente, si trovi, così, in uno stato di distruzione, eternamente, e perseveri unicamente nella
7 sua specie; supponete, cioè, che mentre scorre eternamente la natura di ciò che giace in fondo, un altro somministri la forma, ed ecco avverarsi, nel vivente Universo, proprio quanto accade, precisamente, nel caso dell'uomo e del cavallo e di quant'altro avanza: in eterno esistono 'uomo' e 'cavallo', ma non si tratta del medesimo individuo.

8 Non risulterà, quindi, che una sua parte — come, ad esempio, il cielo — perseveri eterna, mentre le cose terrestri periscono; ma periranno tutte a un modo, con una semplice differenza nella durata: siano, vogliam dire, di
9 una più lunga durata, le cose nel cielo. Orbene, se noi consentissimo a un tal concetto d'eternità nel tutto come nelle parti, la nostra dottrina perderebbe sin dal principio tanta della sua difficoltà; e noi, anzi, ci troveremmo proprio fuori dell'incertezza, completamente, sol che ci riesca di dimostrare che la volontà di Dio è ben sufficiente, persino in tal
10 senso e in tale maniera, a tenere insieme l'universo. Se noi per contro, sosteniamo che una cosa qualsiasi dell'universo — quale che ne sia la grandezza — serbi l'eternità nel senso dell'individuo, allora urge dimostrare che il divino volere possa far tanto; e poi permane sempre la difficile questione: perché mai soltanto una parte sia eterna in questo senso, mentre l'altra parte non lo sarebbe in questo senso, ma solo secondo la specie, e, ancora, relativamente alle parti del cielo, come mai esse possano dirsi parti, quando poi risulterebbe che ognuna di essa è, alla stessa maniera, un tutto.

II. — Ora, se accogliamo per nostra questa ultima concezione e riteniamo che il cielo e tutto quanto v'è in esso abbiano l'eternità nel senso dell'individuo, mentre le cose che stanno sotto la sfera della luna l'hanno nel senso della specie, corre l'obbligo, allora, di dimostrare come mai il cielo che pure ha un corpo, valga a possedere, in senso stretto, la individualità che risiede nel medesimo, a tal punto che anche la singolarità persista inalterata, mentre la natura del corpo fluisce eternamente. 11

È questa, a dir vero, la concezione che piacque non solo agli altri pensatori che han trattato della natura ma allo stesso Platone, e non fu limitata ai rimanenti corpi, ma si estese finanche ai corpi celesti. ' In qual modo, difatti — egli si domanda — dotati come sono di corpi e, per giunta, visibili, potranno essi mantenere, inalterabilmente, persino la identità? ' Concorde anche in questo, è evidente, con Eraclito, il quale asserì che ' anche il sole diviene, eternamente '. Per Aristotele, certo, non c'è difficoltà di sorta sol che ci si approprii del suo presupposto di un quinto corpo. Per coloro invece che non accettano questo quinto corpo — come se il corpo del cielo consti di quegli stessi elementi dei quali precisamente sono costituiti i viventi di quaggiú — in qual senso esso potrà serbare l'individualità? Inoltre, e a maggior ragione: come la serberanno il sole e gli altri corpi, nel cielo, se essi ne sono solamente parti? 12 13 14

Giacché certo ogni vivente consta di anima e di quella determinata natura corporea, è necessario che il cielo — se è vero che debba essere eterno nella sua individualità numerica — sia tale o in virtú di tutti e due o in virtú di una delle due parti costitutive, cioè anima o corpo. Ora, chi attribuisce al corpo la incorruttibilità, non ha certo bisogno, per questo, dell'anima, se non in quanto essa gli sia perpetuamente unita al solo scopo di costituire la compagine di un vivente. Chi per contro asserisca che il corpo sia, di per se stesso, corruttibile ed attribuisca all'anima la ragione dell'eternità deve studiarsi di dimostrare che anche lo stato del corpo, già come tale, non contrasta alla ' com- 15 16 17

pagine ' e alla sua durata, poiché non vi è nessuna disarmonia nelle cose che devono la loro consistenza alla virtú della natura; conviene, anzi, che persino la materia sia la prima a farsi servizievole alla ' volontà di perfezionamento '.

III. — E come mai la materia — che è anche il corpo del Tutto — potrà cooperare alla immortalità dell'universo, quando poi questo corpo scorre eternamente? Ecco — potremmo riconoscerlo benissimo che scorre; ' scorre ', vogliam dire, non al di fuori. Se, dunque, scorre in se stesso e non lontano da se stesso, esso, permanendo identico, non potrebbe né crescere né diminuire: per conseguenza non sa neppure che sia vecchiezza. Considerate soltanto la terra, fissata in una figura — ch'è la medesima sin dall'eternità — e cosí pure, ferma in una massa; e non sarà certo l'aria a venir meno e neppure — che diamine! — l'acqua. Ond'è che esse, in ogni mutamento che loro accada, non saprebbero alterare il Vivente universale nella sua costituzione.

È un fatto che persino in noi uomini, nei quali le parti si rinnovano assiduamente ed anzi, se ne escon pure ' al di fuori ', l' ' io ' persiste nondimeno a lungo nella sua individualità singola. Ma per un essere, cui ' il di fuori ' non ha proprio senso, la corporeità è in cosí buona armonia con l'anima da produrre una perfetta identità tra ' Vivente ' e ' Eterno '.

Il fuoco, poi, è violento, per certo, e rapido; gli è che non può starsene fermo quaggiú, precisamente come è proprio della terra il non poter stare in alto; però, una volta che esso sia giunto lassú, dove è necessario star quieto, non si deve certo credere che esso — stabilito ormai nel luogo che gli è naturalmente proprio — se ne stia poi in un atteggiamento tale che non cerchi pur esso, né piú né meno degli altri elementi, un punto fermo nell'un senso e nell'altro. Piú in alto, veramente, non potrebbe guizzare; perché non c'è piú nulla oltre; in basso, no, ché non lo consente la sua natura. A lui che naturalmente è già di una estrema mobilità, non resta altro che farsi pur trarre dal-

l'Anima, in virtú di una attrazione nativa, ad un vivere intensamente beato, in una magnifica dimora e s'aggiri nell'àmbito dell'Anima.

Tant'è vero che, ove mai in alcuno sorga il timore che esso poi precipiti, stia pur di buon animo, costui; poiché il repentino avvolgimento dell'anima previene ogni inclinazione all'ingiú a guisa di potenza superiore che lo tenga ben saldo. Del resto, per la semplice ragione che non ha affatto, di per se stesso, una tendenza all'ingiú, esso se ne sta quieto, senza reagire. 23

Ora, riprendendo, le parti del nostro corpo, foggiate in una determinata forma, poiché non saprebbero sostenere la loro propria compagine, esigono, da altri esseri, le loro parti costitutive, semplicemente per durare; se, per contro, di lassú nulla scorre, non sorge affatto l'esigenza di alimentarsi. Figuratevi che di lassú scorra pure qualcosa, mentre il fuoco si spegne; bisogna ben che si accenda un altro fuoco, allora! che se questo provenga da qualche altro corpo celeste o di lassú scorra, ne occorre pure un altro al suo posto. Intanto, su questa via, il Vivente universale non potrebbe durare identico, a voler pure ammettere l'ipotesi data. 24 25

IV. — Intanto, è bene esaminare la cosa proprio in se stessa e non solo in riferimento all'oggetto della nostra indagine: se, cioè, scorra di lassú qualcosa a segno che persino le cose superne abbian bisogno di ciò che, sia pure in senso improprio, dicesi 'nutrimento', oppure se esse, ordinate lassú una volta per sempre, ferme nella loro natura, non subiscano alcun fluire; e un'altra cosa ancora: se, cioè, esse constino esclusivamente di fuoco, ovvero se constino prevalentemente di fuoco, onde sia data ad altri elementi ancora la possibilità di levarsi in alto e di mantenersi librati, sotto il suo dominio. 26

Basta applicare qui ancora, quella che in senso strettissimo è causa — l'Anima — oltre al fatto che i corpi celesti son cosí puri e sotto ogni riflesso migliori dei corpi terreni — del resto, anche nel caso degli altri viventi, la natura si 27

elegge quanto v'è di meglio per radunarlo nel loro organo più importante — ed ecco che la dottrina della immortalità del cielo acquista un fondamento ben saldo.

28 Certo, anche Aristotele ha ben ragione a far della fiamma un ribollimento e un fuoco il quale, per sdegno insolente, a volerci così esprimere, si sbizzarrisce. Ma il fuoco, lassù, è di ugual misura e quieto, proprio come s'addice alla natura degli astri.

29 Oh, certo, quel che più conta, l'Anima, immediata seguace dei più alti esseri, quasi nuotando nel vivo di una mirabile potenza... come potrà mai sfuggirle — per andare verso il non essere — una qualche cosa sola di quelle che, una volta per sempre, furon poste nel suo seno? Pensare soltanto che essa non sia più possente di ogni altro vincolo — essa che trasse da Dio il suo punto di partenza! — è proprio di gente
30 che non ha alcuna idea di una ' causa che serra insieme il Tutto '. Quale assurdo, in verità, se essa causa, che ha saputo, per un tempo sia pur breve, serrarlo insieme, non faccia poi questa stessa cosa, anche per l'eternità, quasi che fosse una violenza l'atto di questo ' tenere insieme ' e lo stato conforme a natura fosse diverso, propriamente, da questo che si trova fondato nella natura del tutto e nella bella disposizione delle sue parti; ovvero, come se potesse esistere qualche cosa che miri a infrangere con violenza tale compagine e l'Anima, come da un regno o da un impero, per così dire, potesse venire scacciata.

31 Il fatto, inoltre, che il mondo non ebbe giammai un inizio — perché sarebbe un assurdo, questo; e se n'è già trattato — reca in sé una garanzia anche sull'avvenire. Perché mai, difatti, dovrebbe darsi un momento in cui il mondo non c'è più? Non si consumano certo gli elementi, come legni e simili! Ma durando, questi, eternamente, anche l'universo perdura. Ché anzi, a volerne pure ammettere un mutamento perenne, l'universo perdura appunto perché perdura
32 altresì la causa di tal mutamento. Per contro, l'idea che l'Anima abbia a ' pentirsi ' è stata dimostrata futile, dal momento che quel suo governo non comporta né affanno né dànno; e,

del resto, se fosse persino possibile che ogni corpo perisse, questo non significherebbe proprio nulla di male per lei.

V. — Ma come si spiega poi che le parti di lassú durano, mentre, quaggiú, tanto gli elementi che i viventi non durano? Ora, — è Platone che parla — quelle sono create da Dio stesso, i viventi di quaggiú, invece, sono creati da dèi che furono alla lor vòlta creati da Lui; ebbene, a quanto venne creato da Lui non s'addice la caducità! Ed ecco quel che significa: immediatamente vicina al Creatore del mondo v'è l'Anima — quella celeste e, del resto, anche le nostre —; ma dall'Anima celeste, una sua imagine sorgendo e, per cosí dire, scorrendo dal regno superno, crea, sulla terra, i viventi. 33 34

Ora, quest'anima cosí fatta, emulando l'Anima di lassú, fioca com'è di forze — poiché ella deve avvalersi, per la creazione, di corpi inferiori e operare in basso loco — e rifiutandosi poi le parti costitutive scelte per la compagine di permanere immobili, ecco che i viventi quaggiú non sono in grado di durare eternamente e gli elementi non sentono nella stessa misura il dominio dell'Anima, in quanto una ben diversa anima li regge immediatamente. 35

Quanto al cielo, del resto, se esso doveva durare nella sua interezza, anche le sue parti, cioè le stelle che sono in lui, dovevano pur durare. Altrimenti, come potrebbe durare lui, se anche queste non durassero ugualmente? Vale a dire che le cose subcelesti non sono piú parti del cielo; altrimenti il limite del cielo non sarebbe la luna. 36

Noi uomini, invece, siamo plasmati dall'anima, che è offerta a noi dagli dèi che sono in cielo, e dal cielo stesso; e questa regola il nostro 'vivere comune' col corpo; poiché quell'altra Anima dalla quale è determinato il nostro vero 'io' è esclusivamente causa del valore del nostro essere e non già del nostro essere come tale. Tant'è vero che essa sopraggiunge in noi soltanto allorché il corpo è già esistente e trae dalla sua ragione ben poca cosa per contribuire al nostro essere. 37

38 VI. — Ora però noi vogliamo esaminare se i corpi celesti constino semplicemente di fuoco, se da essi scorra qualcosa e se abbian bisogno di nutrimento.

Ebbene, a Timeo, il quale fa consistere, dapprima, il corpo dell'universo di terra e di fuoco, affinché e sia visibile mediante il fuoco e sia solido mediante la terra, parve ben fatto di trar la conseguenza che anche gli astri egli li doveva far constare non completamente ma solo prevalentemente di fuoco, dal momento che gli astri posseggono 39 visibilmente solidità. E, forse, la cosa è giusta, tanto più che anche Platone rincalza col suo giudizio la verisimiglianza di tale opinione. Partendo, cioè, dalla nostra esperienza sensibile, appare evidente, sia secondo la vista sia secondo la percezione tattile, che essi abbiano, o prevalentemente o totalmente, fuoco; esaminando invece la cosa con la ragione, giacché non può aversi solidità senza terra, 40 essi devono pur contenere della terra. Acqua ed aria, ancora? E per che farne? Anzi, sembrerà ben assurdo che in tanta immensità di fuoco debba pur esserci dell'acqua! E, quanto all'aria, supposto che ve ne sia, essa trapasserebbe in natura di fuoco. Se due corpi solidi, i quali hanno tra loro ragione di estremi di una proporzione, esigono due termini medî, potrebbe intanto pur sorgere il dubbio che anche nell'àmbito della natura debba essere altrettanto; 41 poiché si può benissimo mescolare terra con acqua senza esigere alcun termine medio. Se poi volessimo spiegarci questo fenomeno dicendo: 'ecco, sono già contenuti, nella terra e nell'acqua, gli altri elementi', noi penseremo di aver detto chissà che cosa; ma uno potrebbe ribattere: 'però, questo non serve allo scopo di legare insieme i due nel loro incontro'. Insisteremo, tuttavia, che il legame esiste di già, appunto perché l'una e l'altra posseggono tutti gli elementi.

42 A questo punto però, si deve sollevare la questione se pur senza fuoco non debba essere visibile la terra e se pur senza terra non debba essere solido il fuoco; perché, se così fosse, nulla forse avrebbe mai, in se stesso, la propria

pura essenza e, per contro, tutto sarebbe una ganga e ciascuna cosa avrebbe soltanto il nome a seconda dell'elemento predominante. Si ritiene, anzi, che persino la terra non possa aver coesione interna, senza l'umidità; come a dire che l'umidità dell'acqua fa da cemento alla terra. Intanto, a volere pur fare di tali concessioni, resta pur sempre assurdo affermare, da un canto, che qualcosa esiste in se stessa e negarle poi una costituzione autonoma ma concedergliela solo insieme ad altri elementi, come se ciascuna cosa, presa in se stessa, si risolva in un bel nulla! 43

Poiché, come potrà mai darsi 'natura di terra', come poté, persino, avere la terra una sua essenza, se non si dà nessuna parte di terra che sia terra, qualora non vi sia dentro anche l'acqua a cementarla? Ma che cosa poi essa dovrebbe legare, se non c'è proprio nulla di ciò che è, in genere, quantità, tale da essere unita a un'altra particella senza soluzione del continuo? Basterà, per certo, una benché minima quantità di pura terra per argomentare che la terra esiste, per natura, anche senz'acqua; altrimenti, se non è così, non ci sarà proprio nulla che possa cementarsi per opera dell'acqua. 44

Passando all'aria, qual bisogno ne avrà mai una massa di terra per esistere, di un'aria, beninteso, che dura ancora come tale, prima di trasformarsi? 45

Riguardo al fuoco, poi, non è stato neppur detto ch'esso occorra a che la terra sia terra, ma solo a che sia visibile e non essa sola ma anche le altre cose. E veramente noi abbiamo le nostre buone ragioni per concedere che la visibilità scaturisca dalla luce. Certo è, difatti, che noi l'oscurità non possiamo dirla visibile ma solo invisibile, né più né meno di una silenziosa quiete che non può essere udita. 46

Senza dire, poi, che di fuoco, almeno, non c'è proprio necessità che ve ne sia in essa, appunto perché basta la luce. Tant'è vero che la neve e tante altre cose gelide al sommo sono splendenti pur senza il fuoco. Ma ci fu dentro esso una volta — ribatterà qualcuno — e spruzzò i suoi colori e disparve!

47 Altri dubbî: sull'acqua; se cioè, non esista acqua a meno che non sia terrigna. E l'aria, come si può ritenere che sia partecipe della terra, con la sua cosí molle fragilità? E, sul fuoco, si dovrebbe in ogni caso domandare se esso abbia bisogno della terra solo in quanto non abbia, di per se stesso, né la continuità coesiva né lo stato tridimen-
48 sionale. Quanto alla solidità non dico nel senso della tridimensionalità ma, senza dubbio, in quello della resistenza, perché mai non gli dovrà competere, dal momento che esso è semplicemente un corpo fisico? Ciò che è esclusivo della terra si è la sola durezza. Del resto, persino l'oro, che è fluido, raggiunge la densità non certo perché vi si aggiunga della terra, ma solo in virtú di condensazione o di compat-
49 tezza. Allora, anche il fuoco in se stesso perché mai — presente com'è l'anima — non potrebbe raggiungere quel tanto di condensazione che basti a che l'anima esprima la sua potenza? Si danno, anzi, esseri di puro fuoco: i dèmoni! — Cosí, intanto, dovremmo rovesciare il principio che ogni
50 vivente deve constare dell'insieme degli elementi! — Ora, quanto ai viventi terrestri il principio lo si ammetterà; ma sollevare la terra nel cielo è contro natura e ripugna all'ordine stabilito proprio da essa; non è proprio credibile che il moto circolare — che è il piú rapido di tutti — tragga con sé in giro dei corpi terrigni, senza dire poi che ciò sarebbe un ostacolo al bianco splendore del fuoco di lassú.

51 VII. — Forse, dunque, occorre prestare piú attento orecchio a Platone. Deve esistere nell'universo intero — egli opina — un solido di una determinata forma, che sia proprio 'il resistente' affinché e la terra — piantata nel mezzo come un fondamento — si faccia saldo suolo per gli esseri che si aggirano su di essa e, d'altro canto, i viventi su di essa traggano necessariamente una tale solidità (proprio dalla terra);
52 la terra, inoltre, mentre può trarre anche da se stessa quella sua continua coesione, non può essere illuminata da altri che dal fuoco; essa prende la sua parte di acqua solo per evitare l'aridità, ma ha in proprio di non essere impedita

nella mutua coesione delle sue parti; e l'aria dà della sua leggerezza alle masse terrigne.

La terra, però, non va mescolata col fuoco superno, nella composizione degli astri; ma, poiché ciascuno degli elementi si trova nell'universo, così anche il fuoco si giova di una qualche proprietà della terra, come, per converso, anche la terra si giova del fuoco; e, in genere, ciascun elemento trae qualcosa da ciascun altro, e precisamente non nel senso che chiunque si giovò di un altro consti ora di due elementi, di se stesso, cioè, e dell'altro onde trasse parte; no, ma, in virtù della comunione che domina nell'universo, pur restando quello che è, riceve non dico quell'altro elemento in sé ma semplicemente una qualche sua proprietà: per esempio, il fuoco riceve non già l'aria ma la fluidità dell'aria e, quanto alla terra, essa riceverà non il fuoco ma la sua luminosità; tale commistione offre pur loro tutte le proprietà e così, anzi, questo insieme di entrambi (non, semplicemente, terra ovvero fuoco presi isolatamente) produce questa tutta speciale solidità e densità del sole.

A tale interpretazione aderisce espressamente Platone, con queste parole: 'Un lume accese il Dio sulla seconda sfera, calcolando dalla terra', alludendo, così, al sole; e in qualche altro luogo egli chiama, sì, il sole 'il Fulgidissimo' ma lo chiama altresì 'il Candidissimo' come a voler allontanare da noi il sospetto che egli consti di qualcosa di diverso dal fuoco. Con questo fuoco, però, non viene intesa alcuna delle due altre specie di esso, ma solo la luce, la quale egli distingue peraltro dalla fiamma e le attribuisce calore soltanto in una mite misura; e, se pure questa luce è corpo, emana però da essa qualcosa che ha, sì, lo stesso nome — luce — ma, in verità, secondo la nostra dottrina, è incorporea, persino: ed ecco il dono di quella luce superna; s'irraggia da essa quasi fosse il fiore e il nitore di quella luce che, per certo, è il verace corpo bianco.

Noi però prendiamo la parola platonica 'terrestre' nel senso peggiore, mentre Platone intende qui la terra unica-

mente nel senso della solidità; noi, dunque, usiamo il termine 'terra' per una cosa sola, laddove egli distingue terra da terra.

58 Se, pertanto, un fuoco di tal natura, che somministra luce di cosí alta purezza, dimora nella sua sede superna ed è colà stabilito per virtú di natura, dobbiam pur capire come questa nostra fiamma terrestre non possa entrare in mescolanza con gli esseri superni; ma, salita soltanto sino a determinata altezza, s'estingue nell'incontro che fa con qual- 59 che massa d'aria superiore; e poiché essa è commista di terra, salita che sia, precipita poi giú; incapace, comunque, di valicare le altezze e si ferma quieta al di sotto della luna in modo da rendere ancora piú sottile l'aria di quel luogo o se pur persiste, si tratta ormai di una fiamma cosí affievolita, tuttavia, sino a divenire proprio benigna e a non avere piú tanta potenza di luce per ribollire divampando ma unicamente per essere ancora illuminata dal fuoco superno.

60 Ma la luce superna, da un canto, digradando in varia proporzione, suscita tra gli astri le differenze sia per grandezze come anche per colori; d'altro canto, però, il restante cielo consiste pur esso di tale luce; che se questa è invisibile ciò è dovuto alla delicatezza di un tal corpo ed alla trasparenza che non offre resistenza di sorta, né piú né meno della pura aria; si aggiunga, poi, oltre a queste ragioni, anche la lontananza.

61 VIII. — Mentre, dunque, questo fuoco persevera in alto — luce, quale l'abbiamo descritta — colà dove è stato posto, puro com'è, in dimora purissima, in qual modo potrebbe venirne fuori fluendo? Certo, a una cosí sublime essenza la natura vieta di scorrere in giú; e non vi è peraltro nulla lassú che potrebbe violentemente spingerla in basso. Inoltre, ogni corpo, congiunto che sia con l'anima, ha un comportamento ben diverso e per nulla identico a quello che avrebbe ove mai fosse solo; ed è proprio quel che si verifica della luce lassú: essa non è quale sarebbe la luce lasciata sola.

Per quanto poi riguarda il 'vicinato', esso è costituito sia dall'aria che dal fuoco: quanto all'aria, quale influsso mai essa potrebbe esercitare? quanto al fuoco, poi, esso non è affatto indicato a tale influsso e non potrebbe trovare neppure un appiglio per fare qualcosa; sia perché quel fuoco superno, prima ancora di incorrere in qualcosa, ha già bell'e mutato la sua posizione, con un rapido guizzo, sia perché il fuoco, che ora consideriamo, è meno robusto e non ha la stessa energia come qui sulla terra. Si aggiunga, del resto, che tale influenza non potrebbe essere altro che riscaldamento; ma ciò che dovrà essere riscaldato non deve già, di per se stesso, essere caldo. E se qualche cosa dev'essere distrutta dal fuoco, bisogna che sia stata dapprima riscaldata e pervenga durante il processo del riscaldamento, a uno stato contrario alla sua natura. 62 63

In conclusione, non occorre già un altro corpo al cielo né per durare, né, d'altronde, a che il suo movimento sia conforme al suo essere; poiché nessuno ha mai e poi mai potuto dimostrare che sia conforme alla natura del cielo il moto rettilineo; ché anzi corrisponde meglio all'essere delle cose superne o la quiete o il moto circolare; altre direzioni di moto, per contro, appartengono a esseri che soggiacciono alla violenza. 64

Così pure non si deve attribuire agli esseri di lassú nessuna necessità di nutrimento, né bisogna giudicare di quelli alla stregua degli esseri terrestri. Essi non hanno, un'anima come la nostra che li contenga; non stanno in un luogo uguale; mancano lassú le cause onde i composti terreni esigono il nutrimento per quel loro scorrere perenne. Anzi, il perenne mutamento dei corpi di quaggiú si fonda su loro stessi, giacché stanno sotto il dominio di una natura ben diversa, la quale in seguito alla sua impotenza non è in grado di serbarli in seno all'essere, ma emula unicamente la natura a lei preordinata, nel divenire o nel generare. 65 66

Che, infine, anche gli esseri celesti non siano proprio inalterabili come gli esseri dello Spirito, è già stato trattato.

IL MOTO CELESTE

Enneade II, 2 (14)

Perché si muove circolarmente? Perché emula lo Spirito. E a chi si appartiene il movimento? All'Anima o al corpo? E che vuol dire che l'Anima è in se stessa ed è vòlta verso se stessa? O, tende a muoversi? Ovvero, ella è una che è ferma. nel suo essere, il quale, invece, non è costante? Ecco, ella volgendosi, volge, a un tempo, il cielo. Ma se essa se lo volge con sé, oramai non dovrebbe volgerlo più, perché, intanto, il moto dovrebbe pure esser concluso, vale a dire, essa dovrebbe aver prodotto piuttosto uno stato di quiete anzi che roteare eternamente! In tutti i casi, o ella deve starsene quieta ovvero, supponendo che si muova, che non si tratti, per lo meno, di moto spaziale; come potrà, dunque, imprimere un moto spaziale, dal momento che essa si muove in tutt'altra maniera?

2 Orbene, il moto rotatorio non è, forse, neppure un moto locale, o, al più, lo è solo accidentalmente. Ma di che specie è allora? È un moto complesso — sensazione e pensiero e vita — che si ripiega su di se stesso e non va giammai al di fuori o altrove, perché esso deve abbracciare il tutto nella sua orbita. Poiché il principio dominante nell'essere vivente ha la funzione di abbracciarlo e di farne una unità. Non potrà peraltro abbracciarlo in modo da dargli vita, qualora se ne stia immobile e non potrà anzi neppure serbarne — se ha il carico di un corpo — l'interno contenuto: e, per certo,

3 vita corporea non è altro che moto. Se quindi il moto rotatorio è anche movimento locale, l'universo si muoverà come

potrà; vale a dire non come anima soltanto, ma come corpo animato e come organismo vivente; in modo che riesca misto di corporeo e di psichico, a un tempo; giacché, mentre da un canto, il corpo è naturalmente tratto su una traiettoria rettilinea, l'anima invece lo tien saldo; sicché dalle due cose nasce come risultante qualcosa che è, a un tempo, moto e quiete.

A voler poi ammettere in un corpo il moto circolare, come si può conciliare ciò col fatto che ogni corpo — persino il fuoco — si muove sempre in direzione rettilinea? Ecco: si muove, sí, in direzione rettilinea, ma solo finché giunga al posto assegnatogli; vale a dire, come che sia stabilito, cosí pure appare, a un tempo, tanto quel suo essere naturalmente fermo quanto quel suo volgersi là verso quel termine cui fu assegnato. 4

Ma perché non sta poi quieto, una volta che sia giunto? Forse, perché la natura del fuoco è di essere in movimento. Ora, se non si muovesse circolarmente, dovrebbe disperdersi nel moto rettilineo; deve, dunque, muoversi circolarmente. Pure, ciò sarebbe proprio opera di una provvidenza! No, ma, pur originata da una provvidenza, la cosa è nel fuoco stesso, a segno che, appena sia giunto lassú, esso si muove da sé, spontaneamente, di moto rotatorio. Ovvero, urgendo in linea retta e non trovando piú luogo, esso slitta, per cosí dire, intorno all'orbita e s'incurva nel luogo della sua unica possibilità; poiché non ha spazio piú, al di là di se stesso: questo, cioè, è il termine estremo. Ond'è che il mondo corre in quello spazio che ha a sua disposizione: ché anzi, esso stesso diviene il suo proprio spazio, poiché esso sorse non già per star fermo ma per volgersi. Ancora: in un cerchio, il centro è naturalmente fermo; se anche la esteriore periferia stesse ferma, essa sarebbe semplicemente un grande centro. Essa, dunque, si muoverà piuttosto intorno al centro, sia nel caso di un corpo di un vivente come anche in quello di un semplice corpo di natura. Poiché cosí, essa può inclinarsi verso il centro, non però contraendosi in esso — distruggerebbe il cerchio, allora! —, ma, giacché essa non 5 6

lo può, ricorre al moto di rotazione; poiché così, unicamente così, essa può appagare il suo desiderio.

7 Pur suscitando però il moto circolare, l'anima non ne avrà stanchezza, perché essa non deve certo trascinarselo, e questo movimento non è poi contro natura; poiché la Natura non è altro che la norma dell'Anima del Tutto. Di più: l'Anima essendo, tutta, dappertutto e non frantumata in parti — essa che appartiene al Tutto — accorda anche al cielo di essere dappertutto, nei limiti del suo potere; e il cielo lo può benissimo per il solo fatto che percorre e penetra il Tutto.

8 Se l'anima, cioè, in un qualche punto fosse immobile, l'universo, una volta giunto colà, si fermerebbe anch'esso; ora, invece, poiché tutto le appartiene, esso aspira a Tutto. Ebbene? Non lo raggiungerà giammai? Ecco: se è per questo lo raggiunge sempre; o meglio, l'anima lo attrae a sé, eternamente, e traendolo ognora, ognora lo muove, e non già movendolo altrove, ma a sé, nella medesima orbita, e lo conduce non in un moto rettilineo ma rotatorio e gli accorda, così, di possederla colà dove egli, volta a volta, arrivi. Qualora l'anima sostasse — come se fosse unicamente lassú, dove ogni singola cosa è ferma — pure il mondo dovrebbe fermarsi. Se, pertanto, essa non è unicamente lassú — dove che sia — l'universo dovrà muoversi dappertutto non però dal di fuori; per conseguenza, circolarmente.

9 II. — Ma come si muovono poi le altre cose? Ecco, ogni singola cosa non è un tutto, ma una parte, racchiusa, per di più, in una parte di spazio. L'universo, per contro, è un tutto e s'identifica, in un certo senso, con lo stesso spazio e nulla inceppa il suo cammino, perché esso è il tutto.

E gli uomini? Ecco, fin tanto che essi sono condizionati dall'universo, sono una parte; fin tanto, poi, che ciascuno di essi è un 'io', l'uomo è un tutto particolare.

10 Orbene, se il corpo del mondo possiede l'anima dovunque esso si trovi, che bisogno ha di volgersi in giro? Gli è, ecco, che l'anima non è unicamente nel mondo superno. Ora, dal

momento che la potenza dell'anima risiede nel suo centro, anche in questa ha luogo il moto circolare. Il termine 'centro', beninteso, non si deve prendere nello stesso senso, nel caso di un corpo e in quello di una natura spirituale; nel mondo dello spirito, intanto, il concetto 'centro' vuol indicare il punto d'origine della restante anima; per il corpo, invece, 'centro' ha significato puramente spaziale. Occorre, quindi, che 'centro' s'intenda, per analogia; vale a dire: come lassú, cosí anche quaggiú un centro si esige, necessariamente: il quale è, precisamente, quell'unico punto che sta proprio nel mezzo di un qualunque corpo, globo compreso. Nell'un caso come nell'altro si ha il moto roteante intorno a se stesso. Certo, se l'anima corre intorno al dio, essa lo cinge del suo amore e si stringe intorno a Lui finché le è possibile; poiché da Lui tutto dipende. In definitiva, appunto perché non è possibile andare 'a Lui', ella si muove 'intorno a Lui'.

11 Come avviene, dunque, che tutte le anime non si comportano cosí? Ora, ognuno lo fa, al luogo dov'è. E perché non è altrettanto dei nostri corpi? Gli è che il moto rettilineo aderisce alla loro natura e poi i nostri istinti si volgono ad altre direzioni e, in fine, quanto in noi corrisponde alla idea di sfera non è agile, poiché è terrigno mentre lassú sottigliezza e volubilità consentono di roteare. Perché, alla fin fine, dovrebbe esserci arresto se, in qualsiasi movimento che tu consideri, è sempre l'anima che si muove? Del resto, anche in noi, forse, produce tal movimento quel soffio che cinge l'anima!

12 Se, in verità, Dio è in tutte le cose, l'anima che vuol essere con Lui, deve pur volgersi intorno a Lui, giacché Egli non è in un determinato luogo. Onde Platone assegna alle stelle non solo un moto sferico con la rivoluzione dell'universo, ma anche una rotazione, a ciascuna stella, intorno al loro proprio centro. Ogni stella, cioè, dove che sia, abbracciando la Divinità, esulta non per virtú di riflessione ma per necessità di natura.

III. — La cosa starà poi nel modo che segue: una certa potenza dell'anima — l'infima — movendo dalla terra si diffonde per l'universo e vi s'intreccia; ma l'altra parte della sua potenza, provvista di sensazione e dotata di intelletto opinante, si mantiene verso l'alto, nelle sfere; e posandosi. alta, sulla precedente, effonde, da se stessa, potenza a tal segno da vivificarla sempre più. E questa, quindi, si muove. retta dall'altra — che l'abbraccia circolarmente ed è assisa al sommo dell'universo, — fino al limite in cui essa corre in alto verso le sfere.

Orbene, mentre la potenza superiore cinge, tutt'intorno, la potenza inferiore, questa s'inclina e si gira verso di essa: ma proprio questo suo giro avvolge il corpo in cui è intrecciata. Difatti, quando una singola parte di una sfera si muove in qualche modo, se essa, durante il movimento resta là dentro, scuote quello in cui essa è; onde nasce un movimento dell'intera sfera.

E, per certo, anche nei nostri corpi — allorché l'anima si muove di un moto che non ha nulla a che vedere col moto spaziale, — per esempio, nella gioia, ovvero nell'apparizione di un bene — il moto interno del corpo si tramuta altresì in moto locale. Ora, lassú, l'anima è nel Bene e possiede un più alto grado di sensibilità, ond'è come scossa verso il Bene e scuote il corpo del mondo in un movimento che è spaziale, nel senso corrispondente al modo di essere di lassú. La facoltà sensitiva dell'anima, dopo aver preso, anch'essa. dal canto suo, il bene dall'alto, e mentre si gode la sua propria gioia, persegue Lui che è dappertutto ed è tratta insieme dappertutto. Proprio cosí, lo Spirito si muove. È fermo, cioè, eppure si muove; poiché si muove intorno a se stesso. Cosí, per concludere, anche l'universo si muove circolarmente a un tempo e sta fermo.

AGISCONO, GLI ASTRI?
Enneade II, 3 (52)

Che il corso delle stelle additi, sì, le cose future in ogni singolo caso, ma non già le provochi tutte di per se stesso — com'è opinione del volgo — è già stato detto, tra l'altro, in precedenza; e se ne diedero, discorrendo, alcune prove; ma è necessario trattarne ancora, in questo momento, con maggior rigore ed ampiezza; ché non è da poco opinare che la cosa vada in un modo o nell'altro.

Si ritiene, dunque, che i pianeti, nel loro corso, non solo abbiano influenza su tutto il resto — povertà e ricchezza e salute e malattia — ma ancora su bruttezza o, viceversa, bellezza e, persino — ciò che è significativo al sommo — su cattiverie e virtú, e, specialmente, anche sulle azioni che da queste sorgono, ad una ad una e in ogni singola occasione; come se essi si sdegnassero contro gli uomini per cose in cui neppure essi, gli uomini, sarebbero colpevoli, in quanto cosí come sono, sono proprio predisposti da loro! Essi darebbero poi i cosí detti beni non già per amore di chi li riceva, ma perché essi stessi, a seconda della zona della loro orbita versano in cattivo ovvero in buono stato; e sono, peraltro, incostanti nei loro sentimenti: quando 'occupano il sommo dello zodiaco' si atteggiano in un modo, quando invece 'declinano', in un altro. E van dicendo — quale enormità! — che alcuni pianeti sono cattivi, altri, poi, buoni; e, nondimeno, anche quelli segnalati come cattivi darebbero, a volte, il bene, mentre, al rovescio, i buoni potrebbero pure diventare tristi! E ancora: i pianeti a seconda che si

2

3

4

guardino, o no, a vicenda, produrrebbero influenze diverse, quasi che non appartenessero affatto a loro stessi, ma, col guardare o col non guardare, acquistassero un essere o l'al-
5 tro; che se una stella guardi 'questa' stella, ella è buona; ma se guarda 'quella' stella, eccola mutata! Anzi, lo stesso 'guardare' si atteggia diversamente, se lo 'sguardo' si concreta in questa ovvero in quella 'figura'; un'altra diversità ancora sorge dalla mescolanza di tutte le stelle insieme, proprio come la miscela di liquidi differenti risulta
6 diversa dagli ingredienti mescolati dentro. Queste, insomma, ed altrettali, le opinioni professate da costoro. Val la pena di parlarne, esaminando punto per punto. Un conveniente punto di partenza, eccolo:

II. — Le riterremo animate o inanimate queste stelle nel
7 loro moto? Se, invero, sono inanimate, non possono recare nient'altro che caldo e freddo — sempre che, beninteso, possiamo dire fredde talune stelle —; comunque, esse dovrebbero pur sempre contenere entro i limiti della nostra corporeità quella loro influenza, poiché, evidentemente, si tratta solo di una trasmissione di corporeo che viene a noi
8 (e, precisamente, in guisa tale che il cambiamento dei corpi non risulti poi di tanta importanza) ed anche perché quanto si versa dai singoli astri dura sempre identico, ond'essi perciò si fondono insieme in un tutt'uno al di sopra della terra, a segno che la differenza sorge unicamente a seconda dei luoghi, cioè per vicinanza o lontananza rispetto al moto: del resto, il freddo influisce in maniera uniforme.
9 Renderci, invece, sapienti o ignoranti, filologi o retori, citaredi o esperti in altra arte e, inoltre, ricchi o poveri: com'è possibile che ciò sia dovuto alle stelle? E tante altre cose che non traggono la ragione del loro essere da una mescolanza corporea? Darci, ad esempio, un tal fratello o padre o figlio o moglie che sia; influire sul nostro attuale successo e farci divenire condottieri o re!
10 Se, per contro, gli astri sono animati e influiscono in virtú di una volontà prestabilita, che cosa mai hanno essi

subito da parte nostra per farci poi deliberatamente del male, tanto più che essi troneggiano in una dimora divina e sono, anzi, degli esseri divini? E neppure, in definitiva, occorrono loro quelle cose onde gli uomini diventano cattivi; né, certo, per farla breve, viene ad essi bene o male allorché noi stiamo bene o stiamo male.

III. — Gli è che non influiscono intenzionalmente, ma per effetto di una costrizione dovuta ai 'luoghi' e alle 'figure'. — Intanto, a voler ammettere tale costrizione, essi dovrebbero, a mio credere, influire tutti quanti a un modo, una volta che si trovino negli stessi 'luoghi e figure'. 11

Ora, che cosa può accadere di diverso a questo astro, nel suo passare per questa ovvero per quella sezione della fascia zodiacale? Tanto più, poi, che esso non si trova neppure proprio nel segno dello zodiaco ma a grandissima distanza sotto di lui, e, del resto, in qualunque segno possa stare, resta pur sempre nel cielo. 12

È ridicolo, in verità, che una stella, a seconda che passi accanto a ciascheduno dei segni debba, di volta in volta, farsi sempre diversa e concedere doni sempre diversi: o 'sorga' o sia 'al sommo' dell'eclittica, o 'declini', ella è diversa! Non mi si dica che una volta essa s'allieti, perché sta 'al sommo', un'altra volta s'attristi o se ne stia inerte perché 'declina'; né che una, dal canto suo si sdegni all'aurora e si plachi al tramonto, mentre qualche altra di loro sia più benigna anche al tramonto. 13 14

La verità è che ciascuna stella, in qualunque momento, è, al tempo stesso, 'al sommo' per alcuni osservatori e 'al declino' per altri, e se è 'al declino' per gli uni, è 'al sommo' per gli altri; ond'è che mal saprebbe, io penso, rallegrarsi e dolersi, contemporaneamente, e crucciarsi e farsi benigna. Quel ritenere, poi, che tra le stelle le une godano nel tramontare, le altre nel sorgere, non è cosa insensata? Così ci sarebbe, anzi, anche la conseguenza che esse sono, a un tempo, tristi e liete. Perché, del resto, la loro tristezza dovrebbe influire malamente su di noi? In 15 16

conclusione, non si può per nulla ammettere né che esse si dolgano né che si allietino, a capriccio, quando, al contrario, godono eternamente la serenità, per il bene che hanno e per gli oggetti che contemplano.

17 Ogni essere ha una sua vita, tutta individuale, che chiude in se stesso, e fa consistere la sua beatitudine nell'attività; la beatitudine degli astri non ha a che fare con noi. Inoltre, specie in quegli esseri viventi che nulla hanno in comune con noi, l'azione è unicamente casuale nei nostri confronti e non è essenziale, neppur per sogno, proprio come è il caso degli uccelli ov'è puramente accidentale l'interpretazione del futuro.

18 IV. — Altra assurdità, questa: una stella s'allegra nel 'guardare' un'altra; in questa, poi, nei confronti di quella, gli è tutt'al contrario: quale inimicizia, poi, tra di loro, o per che cosa? Perché mai, 'guardando triangolarmente', una stella assume un atteggiamento diverso che se guardi 'in opposizione' ovvero 'tetrangolarmente'? Perché poi una stella 'configurata in una certa forma' 'guarda', mentre se si fa più dappresso, sulla traiettoria del segno zodiacale seguente, non riesce a veder più?

19 In genere: quale sarebbe anche la maniera onde gli astri eserciterebbero gli influssi che vengon loro attribuiti? Come influisce, presa separatamente, ciascuna stella? E, inoltre, come producono, tutte insieme, qualcosa di diverso dalle singole influenze di tutte?

Non avranno stretto addirittura un mutuo accordo, le stelle, onde eseguire in una determinata maniera le loro decisioni nei nostri confronti, sacrificando magari ciascuna qualche parte della propria influenza caratteristica! Né, da un canto, una stella ostacolò giammai violentemente l'effettuarsi dell'influenza di un'altra; né, d'altro canto, l'una,

20 persuasa che sia, cedette all'altra il diritto di agire! Dire poi che questa stella sia lieta perché vada errando nell'àmbito di un'altra, mentre è tutto il contrario per quest'altra allorché si trovi nell'àmbito della prima, non è poi lo stesso

che partire dal presupposto di una mutua amicizia tra due persone e poi concludere che una, sí, ama l'altra, ma questa, per contro, odia la prima?

V. — Dicono: 'una di queste stelle è fredda; piú è remota da noi e piú ci è benigna'; riponendo, cosí, nel freddo il malanno che essa versa su di noi. Eppure, la sua influenza dovrebbe riuscirci benigna proprio allora ch'essa si trovi nei segni opposti dello zodiaco! Ancora: 'se l'astro freddo è in opposizione col caldo la loro influenza congiunta è proprio nefasta'. Eppure dovrebbe risultarne un effetto temperato! Aggiungono: 'questo astro freddo gode del giorno e, riscaldato che sia, si fa benigno; quest'altro invece, che è infocato, gode della notte'; come se per gli astri non fosse eternamente giorno, voglio dire 'luce'; ovvero come se un astro — che ha diversa natura dalla terra — potesse venir còlto dalla notte, mentre è ben in alto, lassú, su le ombre della terra! 21 22

La loro affermazione 'la luna, in congiunzione con una determinata stella, nella sua luce plenilunare, è favorevole; quando invece manca, ella è maligna', dovrebbe — a voler proprio ammetterla — capovolgersi. Poiché, quando ella è piena per noi, per quella stella che è su di lei, nell'altro suo emisfero, è oscura; invece, se per noi è calante, per quella è al plenilunio; per conseguenza, dovrebbe operare proprio alla rovescia, giacché essa, proprio quando cala, 'guarda' rispetto a quella stella, con tutta la sua luce. 23

Per essa, in verità, quali che siano le sue fasi, tutto questo è proprio irrilevante, essendo perennemente illuminata in una delle sue facce; per l'astro, invece, la cosa ha la sua importanza, giacché esso ne vien riscaldato, secondo la loro opinione. E potrebbe, intanto, venir riscaldato, solo nel caso in cui la luna sia oscura verso di noi. Se essa però è benigna verso un altro astro, nella sua fase oscura, vuol dire ch'essa è al plenilunio, nei confronti di quell'astro. La faccia della luna rivolta a noi è oscura solo in rapporto al mondo terrestre, ma non costerna affatto ciò che è al di sopra. Ora, 24 25

proprio perché quell'astro superiore non ci è di nessuno aiuto per la sua lontananza, ecco una ragione plausibile a farlo tenere in conto di malvagio; quando poi la luna è piena, basta essa per il mondo sottostante, anche se quell'astro sia lontano. In relazione all'astro infocato, se la luna volge a noi la sua faccia oscura, ecco ch'essa è allora ritenuta benigna; gli è che allora essa basta da sé quanto all'influenza, mentre quell'astro superiore è troppo infocato per produrla.

Ma i corpi celesti che movendo di lassú errano, diversi come sono in quanto appartengono a esseri diversamente animati, sono, corrispondentemente, piú o meno caldi; nessuno, tuttavia, è freddo; e ne dà prova persino lo spazio ove dimorano.

L'astro che chiaman Giove è di fuoco ben temperato; e quel che chiamano stella del mattino lo è altrettanto: ecco perché sembrano essere 'concordi' in virtú di tal somiglianza. Essi, invece, si estraniano di fronte alla cosí detta 'Stella di fuoco', per l'ostacolo della diversa tempera e cosí pure di fronte a Saturno, per l'ostacolo della lontananza. Mercurio, però, è indifferente, perché, come sembra, deve potersi assimilare a tutti. Tutti, peraltro, contribuiscono alla totalità, a segno che i loro reciproci rapporti sian tali che possano giovare all'universo, proprio come si può riscontrare nelle singole parti di un essere vivente; poiché per questo specialmente esiste, ad esempio, la bile che serve all'intero organismo e frena l'organo vicino; poiché, da una parte, occorreva, sí, un organo che eccitasse la parte irascibile, ma, d'altra parte, e l'intero organismo e il singolo vicino dovevano pur impedire che esso trascendesse. Ond'è che occorreva altresí nel perfetto universo alcunché di simile alla bile ed anche un altro organo che si riannodasse al piacere ed altri infine che ne fossero gli occhi e tutti — con quanto d'irrazionale è in loro — fosser congiunti nel vincolo della simpatia. Cosí, infatti, si ha unità e unitaria concatenazione. Come non vedere, dunque, in tutto questo, dei segni tratti soltanto in virtú di analogia?

VI. — Ma che poi si ammetta che una stella come Marte 29
o un'altra come Venere siano fonte di adulterî, allor che stiano in una determinata costellazione, quasi che si dovessero saziare delle intemperanze degli uomini in ciò che essi bramano l'un l'altro, non è forse nel suo più ampio senso un assurdo? E se si dice che ad essi la mutua contemplazione sia fonte di diletto — se però si guardino in una determinata situazione — e che per loro non c'è confine di sorta: chi vorrà mai accettar tutto questo?

Fissare un termine a ciascuno dei viventi — che nascono 30
ed esistono a miriadi interminate —; versare su di loro, perennemente, le convenienti influenze; esser fonte di ricchezze, di povertà, di scostumatezze; ed eseguire, di propria mano, le opere di ciascuno: qual vita mai sarebbe la loro? Com'è persino possibile fare tante cose?

L'asserzione che gli astri aspettino le ascensioni dei 31
segni zodiacali e allora soltanto operino; che, inoltre, di quanti gradi ciascuno si sollevi, altrettanti siano gli anni dell'ascensione (gli è come se le stelle dovesser contar sulle dita in attesa del momento in cui potranno operare); che non sia quindi lecito anticipare questo momento: il non volere attribuire affatto a nessuno — a Uno! — il dominio 32
del governo del mondo, ma, in compenso, abbandonar tutto a queste stelle (come se non governasse un principio unitario, dal quale l'universo s'è scisso semplicemente, un principio che permette ad ogni singola creatura di condurre a termine la propria opera e di svolgere la propria attività — cose, queste, che di bel nuovo si concludono armoniosamente con Lui): tutto ciò, ecco, è proprio di chi voglia dissolvere per pura ignoranza l'essenza del mondo, il quale ha un principio e una causa prima, che si diffonde nel tutto.

VII. — Intanto, se le costellazioni si limitassero soltanto 33
ad additare le cose future — siccome siam soliti peraltro riconoscere in molti altri esseri i segni forieri dell'avvenire — quale sarebbe allora la potenza creante? E come sorgerebbe

poi l'ordine delle cose? Non potrebbero certo essere indicate
34 le cose se non fossero di già, ad una ad una, in ordine! Si dica
pure, dunque, che gli astri sono, per cosí esprimerci, dei
segni di scrittura che in assidua vicenda vengono scritti nel
cielo, ovvero stan lí, fissi, una volta per tutte; e mentre tracciano la loro orbita, producono, ciò nonostante, un'opera e
poi una nuova opera sempre diversa; e sia inclusa in questa
35 opera, come conseguenza, quella loro virtú di presagio, proprio come in un organismo unitario, originato da un unico
principio, si può, partendo da una parte, inferirne un'altra.
Anzi, persino i sentimenti, uno potrebbe argomentarli, sol
che guardi negli occhi quella persona oppure, osservandone
qualche altra parte del corpo, si può indovinare e rischio e
36 salute! Ora, sono parti dell'universo, le costellazioni; e parti,
ne siamo noi ancora: dunque, con una parte si può conoscere l'altra! E tutto, nel mondo, è ricolmo di segni; e saggio è colui che sappia apprendere l'una cosa dall'altra. Molte
cose, del resto, rese già familiari dalla consuetudine sono
di conoscenza universale.

37 Ma in che consiste, dunque, la unitaria concatenazione
delle cose? Poiché questo concetto rende valido anche quel
nostro trarre gli auspicî dagli uccelli o da altri animali
donde, caso per caso, congetturiamo. Sí, le cose devono
essere, l'una con l'altra, concatenate tutte quante insieme
e non già unicamente nella unità degli individui particolari — l'espressione felice fu pronunziata: 'spirto comune,
unico' — ma piú che mai ed anzitutto, nell'universo; occorre che un unico principio unitario crei un unico diffuso
38 Vivente e un 'Uno' che risulti dal tutto; e come in un
singolo essere le parti si assunsero ciascuna un solo cómpito particolare, cosí pure le singole parti dell'universo
hanno, una per una, il loro compito, e, precisamente, in piú
alto grado che le creature terrene, poiché esse non sono
soltanto parti ma totalità e di ben piú grande importanza.

39 Evidentemente, ogni singolo essere promana da un unico
principio ed esegue la sua missione; al tempo stesso però
ognuno offre all'altro il suo contributo, poiché non sono stac-

cati dalla forma del tutto; e, naturalmente, ciascuno esercita un'azione e subisce una passione da parte degli altri esseri; e, alla sua volta, ecco un altro che s'avvicina e reca la sua parte di dolore e di gioia. Ma questo promanare non è arbitrio nè succede a casaccio; chè anzi sorge sempre qualcosa di nuovo, da questi, e, immediatamente dopo, un'altra cosa ancora, nell'orbita della natura.

VIII. — Specialmente l'anima, poi, incamminata già ad effettuare il suo proprio compito — il còmpito dell'anima, a dir vero, si è di creare tutte le cose, poiché ella ha ragione di principio — può tanto andar dritta nel suo cammino come anche, peraltro, deviare; sempre, però, tien dietro, a quanto si fa nell'universo, Giustizia, se veramente l'universo non deve essere distrutto. Ma esso dura eterno, poiché il tutto è riposto sul dritto cammino in virtú di un ordine possente del Dominatore. Attivi nel collaborare con l'universo, sono, altresí, gli astri, poiché sono parti non piccole del cielo; e si distinguono, al tempo stesso, splendendo appunto per la loro virtú di rivelazione. Rivelano, sí, tutte le cose, quante occorrono nel mondo sensibile; ma 'fanno cose' ben diverse e le fanno senza veli. 40 41

Quanto a noi uomini, solo le azioni che incombono all'anima sono le nostre azioni conformi a natura, finché non cadiamo nella molteplicità dell'universo; caduti che siamo, la nostra espiazione consiste sia nella caduta stessa, sia ancora in ciò che nell'avvenire ci riserva un destino peggiore. Ricchezze e povertà, sorgono certo da un concorso di circostanze esteriori; e virtú e vizî come sorgono? Virtú, in grazia dell'antico fondamento dell'anima; vizio, per un incontro dell'anima con le cose esterne. Intanto, di questo si è già parlato altrove. 42 43

IX. — Ora però ci vien fatto di ricordare il 'fuso' che, presso gli uomini di remotissimi tempi, le Parche 'filano'; per Platone, al contrario, il 'fuso' simboleggia semplicemente il sistema planetario e la sfera delle stelle fisse, nella 44

volta celeste. Le Parche, poi, e la Necessità, loro madre, lo torcono e filano alla nascita di ciascuno e per essa entrano nel mondo del divenire gli esseri che si generano. 45 Inoltre, nel Timeo, il Dio creatore affida all'Anima la ragion di principio; per contro, solo gli dèi che errano nel cielo recano le funeste e fatali passioni: ire, brame, voglie, tedî e v' è, peraltro, un'altra specie di anima dalla quale sorgono queste passioni.

46 Ecco, quindi, le dottrine che ci avvincono strettamente alle costellazioni, poiché da esse riceviamo l'anima, ed esse ci assoggettano alla necessità, nel nostro cammino, quaggiú; anche il carattere, quindi, riceviamo da loro, ond'è che le azioni si uniformano in corrispondenza del carattere e le passioni hanno il loro punto di partenza da una disposizione ch'è già atteggiata a subirle.

47 Ma, insomma, quanto al nostro vero 'io', che cosa gli avanza? Ecco, il nostro 'io', il nostro vero 'io' consiste proprio in questo che a lui la natura concede ancora di signoreggiare le passioni. Certo, pur tra questi mali dai quali siamo intralciati attraverso il corpo, Dio ci offre nondimeno qualche cosa che non è soggetta a padroni: la virtú. Certo, quando siamo in quiete, non abbiamo bisogno di virtú, ma solo se è sospeso su di noi il rischio di cadere nel male, nel caso che la virtú non si trovi lí, pronta sul posto.

48 Perciò occorre evadere di qui e separarci dalle soprastrutture della vita e non ridurci a essere un semplice composto, cioè un corpo animato, in cui poscia prenda il sopravvento l'essere corporeo — che ricevette soltanto un'orma di anima — a segno che la vita comune sia piuttosto vita corporea che altro; giacché, in sostanza, tutto che s'appartiene a siffatto genere di vita, non è che corporeo.

49 All'anima superiore, invece, — quella che è estranea al corpo — si appartiene quel trasporto verso le altezze, verso il bello, verso il divino: cose tutte di cui nessuno si può impadronire se non nel senso che l'uomo se ne avvale per identificarsi con Dio e vivere secondo il suo comandamento, allor che si sia ritratto in solitudine; ovvero, spoglio di

quest'anima più alta, l'uomo se ne sta nella vita del divenire, soggetto alla fatalità; ond'egli quaggiú, nonché trarre unicamente dalle costellazioni i segni del presagio, si riduce, anzi, lui stesso ad esserne, persino, per così dire, un frammento; e va errando al seguito del Tutto di cui è parte!

In definitiva, ognuno di noi è una dualità: l'uno è l''insieme', l'altro è l''io'. Del pari, anche l'universo mondo è duplice: l'uno è ciò che consiste di corpo e di una certa anima avvinta al corpo, l'altro è l'anima del Tutto, la quale non è nel corpo, ma irraggia solo dei riflessi sull'anima che è nel corpo. Anche il Sole, naturalmente, e così i rimanenti astri sono parimenti delle dualità. Si capisce che con una loro anima — la pura — essi non recano nulla di male al mondo; ma tutte quelle cose che, nel divenire, si riversano da parte loro sul mondo (in quanto cioè sono, ciascuna, una parte del tutto e un corpo animato) sono semplicemente influenze del corpo del mondo — di una parte contro un'altra parte —; mentre il deliberato proposito dell'astro, cioè la sua verace anima, rivolge il suo sguardo soltanto al sommo Bene. Il resto, perciò, per l'astro è unicamente una conseguenza, o, piuttosto non per lui ma per il suo ambiente, proprio come dal fuoco s'irradia calore nel tutto, o, tutt'al più, come tra due anime congeniali qualcosa fluisce dall'una nell'altra.

Quanto alle cose funeste, esse sono dovute alla mescolanza. Perché, oramai, l'essenza di questo nostro mondo è mista e se si distaccasse da lui l'anima che è separabile, il superstite mondo fisico non sarebbe una gran cosa! Se invece si tien conto dell'Anima, l'universo è un dio; il rimanente, però, com'è detto, è solo un grande dèmone; e quanto avviene in lui è demoniaco.

X. — In tal caso, si devono ammettere ancora le rivelazioni stellari; quanto alle influenze però, non vanno ammesse così, semplicemente, né nella loro totalità, ma soltanto in questi limiti, in quanto cioè sono avvenimenti dell'universo e unicamente nella loro parte residua.

Si deve ammettere, inoltre, che l'anima — già prima di entrare nel regno del divenire — vi discendesse recando con sé qualcosa proveniente dalla sua stessa natura; poiché non sarebbe venuta in un corpo se non avesse avuto già una certa buona dose di predisposizione passiva.

55 Si vuol ritenere che anche la fortuna vada incontro a quel suo ingresso nel corpo appunto perché ella vi entra in corrispondenza al moto celeste. E bisogna inoltre affermare che lo stesso moto celeste si produce con tale intreccio di collaborazione e di esecuzione autonoma del còmpito dovuto all'universo, in quanto ciascuna delle sue parti assunse il còmpito che le spettava.

56 XI. — Si vuol considerare altresí che l'influsso proveniente dalle stelle non entra, in coloro che lo ricevono, proprio nella stessa misura quale esce dalle medesime. Per esempio: se questo influsso è fuoco, eccolo arrivare quaggiú offuscato: cosí, una disposizione all'amicizia, affievolita che sia in colui 57 che la riceve, produce un'amicizia non molto bella; cosí, il coraggio, se manca in colui che l'ottenne, quella misura tale che lo tempri a fortezza, suol produrre escandescenze ovvero scoramenti; cosí, quel che è propriamente amore di gloria, e che versa circa la bellezza, suol produrre, poi, una brama di cose belle solo all'apparenza; e dallo spirito sprizza fuori la scaltrezza — poiché anche la scaltrezza vorrebbe essere spirito, ma non riesce a raggiungere ciò a cui aspira.

58 In noi, dunque, diventano mali, ad una ad una, queste influenze che lassú non sono tali. Del resto, queste stesse influenze, che già non sono piú al loro arrivo quelle di prima, non hanno neppure la forza di serbarsi quali arrivarono, poiché si mescolano con corpi, con materia, e l'una con l'altra.

59 XII. — Ed ecco, inoltre, le influenze delle stelle combinarsi in unità in quel loro cammino; e ogni singolo essere che nasce trae per sé qualcosa da questa mescolanza sí che ne

vien fuori 'ciò che è' e una determinata natura. Certo, le influenze stellari non creano il cavallo, ma conferiscono qualcosa al cavallo; poiché il cavallo nasce solo dal cavallo e l'uomo dall'uomo. Il sole, sí, coopera alla formazione; l'uomo però nasce propriamente dalla forma razionale dell'uomo. L'influsso esteriore, peraltro, può ben danneggiare ovvero giovare. Se, difatti, il figlio è di solito uguale al padre, tante volte però riesce meglio e si dà pure il caso che riesca peggio. Comunque, non devia da un certo fondo naturale; talvolta, poi, la materia stessa prende il sopravvento e non la natura, sí da non far riuscire perfetto l'essere, appunto per questa disfatta della forma. 60

XIII. — Orbene, quanto alle influenze provenienti di lassú, dal momento che esse in parte derivano dal moto celeste e in parte no, occorre separare e sceverare e stabilire donde, in genere, scaturiscano le singole cose. 61

Il nostro punto di partenza, eccolo: mentre l'anima, invero, regge questo nostro universo secondo un certo disegno razionale, — proprio cosí regge anche in ogni vivente, il suo immanente principio, donde le singole parti di esso vivente sono formate e poste in accordo col tutto di cui son parte — la totalità della sua forza sta nell'universo intero; nelle parti, invece, sta unicamente quel tanto di forza che corrisponde all'essere del singolo. Ogni influenza che penetra dal di fuori è, in parte, contrastante alla tendenza della natura, in parte, però, è anche giovevole. Comunque, tutte queste influenze restano pur sempre nel tutto, in quanto che, ordinate come sono, tutte quante, con l'intero corpo di cui sono parti, hanno ricevuto, sí, la loro natura individuale, ma, ciò nonostante, contribuiscono pure e in modo indispensabile, col loro slancio intimo, alla vita totale dell'universo. 62 63

Cosí, da una parte, gli esseri inanimati del mondo sono, semplicemente, strumenti e sono, per cosí dire, spinti ad operare da una forza puramente esteriore; dall'altra, gli esseri animati sono di due specie: alcuni hanno un moto in- 64

determinato (quasi cavalli di un cocchio, prima che 'l'auriga' abbia fissato il loro percorso) in quanto che 'sono condotti al pascolo con la sferza'; ma il vivente razionale trae, naturalmente, da se stesso, 'l'auriga'; e se ne ha uno avveduto, si volge per dritto cammino, altrimenti (e per lo più è così) va alla ventura.

65 Gli uni e gli altri, però, sono incastrati nel tutto e contribuiscono alla totalità: e, precisamente, gli esseri maggiori, e che stanno in una più alta dignità, hanno un'attività molteplice e importante ed esercitano, nel loro contributo alla

66 vita del tutto, una funzione piuttosto attiva che passiva; gli altri, invece, sono in un continuo stato passivo, poiché posseggono una scarsa potenza attiva; e una terza categoria, sta tra queste due; sono esseri cioè, passivi rispetto ad alcuni, ma esercitano peraltro una molteplice influenza e, in molti casi, traggon persino da loro stessi il punto di partenza per agire e creare.

67 Ond'è che l'universo si fa vita perfetta, poiché vi esercitano la loro attività proprio i migliori, nel campo migliore, con quanto di meglio è in ciascuno. Questo 'meglio', per certo, è subordinato necessariamente al 'conducente', né più né meno di quanto lo siano i soldati al loro capitano; di essi è detto, in verità, che 'seguono Zeus' quand'egli

68 s'affretta verso l'essenza spirituale. Gli esseri costituiti in condizioni inferiori occupano il secondo posto nell'universo, come anche in noi v'è un secondo posto, nell'anima; gli esseri ulteriori corrispondono in seno all'universo a quello che sono le parti in noi; poiché, naturalmente, in noi tutte le parti non sono già di uguale valore.

69 Insomma i viventi rientran tutti nel disegno universale del tutto, sia quelli che sono, col loro essere completo, nel cielo come pure gli altri che sono come distribuiti nell'universo a costituirne le parti; e neppure una di queste parti, per grande che sia, ha la potenza di produrre una vera alterazione né delle forme razionali né di quanto nasce a

70 queste conforme; una semplice deviazione, in un senso o nell'altro, in peggio o in meglio, sí, può operarla, ma non

potrà certo sradicare giammai, stabilmente, un essere fuori della sua propria natura. E, precisamente, lo potrà deteriorare o ingenerando una debolezza nel corpo o causando nell'anima — la quale sta in una comunanza di sensazioni con esso e ne ha tratto certa qual tendenza verso il basso — una occasionale malizia; o, infine, sul fondo di una malata costituzione fisica, crea un impaccio nella stessa attività dell'anima rivolta al corpo e per il corpo; come una lira che non è accordata a segno da poter cogliere il punto esatto di un'armonia per render musicalmente i toni. 71

XIV. — Povertà e ricchezze e celebrità e cariche: che dirne? Ecco, se le ricchezze sono ereditate dai padri, le stelle annunziano il ricco — come anche rivelano il nobile — in colui che deriva proprio da tal ceppo e deve la sua rinomanza unicamente ai natali; se invece esse sono originate da valentía e v'è stato il concorso del corpo, vi avranno allora contribuito coloro i quali furono i fattori della sua forza fisica, i genitori, cioè, in primo luogo e, inoltre, una qualche regione, supponiamo, che abbia avuto cieli propizî e la stessa terra; se la ricchezza è dovuta a virtú e il corpo non c'entra per nulla, ad essa sola si vuol assegnare il merito essenziale, col contributo, peraltro, di tutti i divini favori da parte di chi la volle ricompensare. Ma se i donatori di ricchezza furono gente per bene, anche in questo caso si deve far risalire alla virtú la causa della ricchezza; se, per contro, furono sí degli abiètti, ma donarono con giustizia, la cosa avvenne per un istinto di supremo bene che poté persino in essi operare. Nel caso che la persona stessa arricchita sia malvagia, la malvagità stessa, allora, sarà, in prima linea, dispensatrice di ricchezze accanto a tutto quel che fu causa della malvagità; e occorre comprendervi altresí i varî distributori che divennero, del pari, cause concomitanti. Se le ricchezze derivarono da fatiche — per esempio, dall'agricoltura — il merito spetta all'agricoltore stesso; ma non vi mancò il concorso del clima. Se poi fu scoperto un tesoro, il fatto dové pure coincidere con un qualche feno- 72 73 74 75

meno dei tanti che derivano dall'universo; e per tal presupposto, esso è annunziato: certo è che tutte le cose, sotto tutti gli aspetti, si seguono a vicenda, di conseguenza in conseguenza: ecco perché il presagio va ammesso, senz'altro.

Che se alcuno perda le sue ricchezze, qualora sia stato derubato, la causa ricade sul ladro e, quanto a costui, sui suoi proprî principî; qualora le perda per mare, ne han
76 colpa le circostanze. Quanto alla gloria, si può conseguirla giustamente o meno. S'essa è giusta, si fonda sulle opere e su quanto vi è di meglio in coloro che la dispensano; se è ingiusta, essa ricade sulla ingiustizia di chi promuove onoranze.

Sulle cariche, si dica altrettanto; poiché o sono dovute, oppur no: nel primo caso, esse risalgono a quanto v'è di meglio in coloro che fecero la scelta; altrimenti esse risalgono a intrighi di lui stesso per procacciarsi commendatizie di amici o a qualche altro maneggio, quale che sia.

77 Per quanto riguarda i matrimoni, n'è causa o una libera scelta o un incontro casuale e, in più, un concorso di circostanze dal complesso della vita. La procreazione dei figli conséguita da questi matrimonî; e la formazione del bimbo o corrisponde alla ragion seminale — se non vi è alcun ostacolo — o riesce male, perché è avvenuto un qualche arresto e, precisamente, questo può o trovarsi dentro, nella gestante stessa, ovvero l'ambiente atmosferico è così mal disposto da non armonizzarsi con tale gestazione.

78 XV. — Platone, anteriormente al 'giro del fuso', aveva già ammesso 'sorti e scelte'; in un secondo momento, però, assegna quali collaboratori 'gli esseri al fuso' come coloro che assolutamente porteranno insieme a termine quanto fu scelto; del resto, anche il dèmone collabora al loro compimento.

79 Ma che si deve intendere, qui, per 'sorti'? Ecco: la situazione dell'universo, precisamente qual'era allorché le anime entrarono nel corpo e quel loro calarsi in un determinato corpo, il nascere da questi genitori e in un luogo

di tal natura e in genere, quel concorso di circostanze esteriori di cui già parlammo. Tutte queste cose, raggomitolate e quasi filate l'una con l'altra, sono significate mediante una delle cosí dette Parche, nei loro singoli aspetti e nel loro complesso. Lachesi, poi, trae le sorti; a che queste circostanze siano tratte in alto, sulla terra, con ferrea necessità, ci pensa Atropo. 80

Tra gli uomini, poi, gli uni riescono come prigionieri incantati dalle influenze dell'universo e dal gioco delle cose esteriori e sono poco o nulla 'se stessi'; gli altri, riuscendo a signoreggiare tali incantesimi e levandosi al di sopra dei primi, per cosí dire, col capo, verso le altezze, e straniandosi dalle cose, salvano la loro parte migliore e il ceppo antico della loro essenza spirituale. 81

Guardiamoci dal ritenere che l'anima sia di tal natura — quasi che essa, sola, tra tutte le cose, non abbia una sua propria essenza — da ritenere come sua essenza quelle impressioni alle quali, volta a volta, soggiaccia; al contrario, molto prima che le altre cose, ella, in quanto ha ragion di principio, deve recar seco certe sue ampie, native potenze di agire corrispondentemente al suo sustrato naturale. Non è certo pensabile che, essendo essenza, non possegga inoltre, al di là del suo essere, e aspirazioni e azioni e, sopratutto, lo slancio verso il Bene. L''insieme', beninteso, nasce dall''insieme', per virtú di natura, ed è atteggiato in modo corrispondente, e possiede atti corrispondenti; ma l'anima — se ve n'è alcuna che sia separata — è separabile ed ha un suo atto tutto proprio e non tiene per sue le impressioni del corpo, giacché vede oramai che tra queste e il suo essere ci corre parecchio. 82 83 84

XVI. — Intanto, che cosa significhi 'il misto' e che cosa 'il non misto'; che cosa sia 'il separabile' e l''inseparabile' — sempre che l'anima sia già nel corpo —; e, in genere, che cosa sia 'il vivente': tutto ciò dovremo ricercarlo piú tardi, prendendo un diverso punto di partenza; poiché non tutti sostengono la stessa dottrina su questo argomento. 85

96 Ora, invece, noi vogliamo insistere vieppiù sul valore dell'espressione 'l'anima regge l'universo secondo un disegno razionale'. Forse, si vuol dire che l'anima crea le singole cose su di una successione rettilinea discendente, per così esprimerci, un uomo e poi un cavallo e poi un altro animale e poi, sicuro, anche le belve (ma il fuoco e la terra, ancor 97 prima)? e in seguito, vede questi viventi incontrarsi e distruggersi o anche giovarsi l'un altro? vede, dico, così, senza fare altro, l'intreccio che ne risulta e il loro perenne rinnovarsi nell'avvenire? e non contribuisce in nulla più relativamente agli eventi ulteriori, ma causa unicamente nascite di viventi — di quei viventi che sorsero dal principio — in continua ripresa e poi li abbandona al loro mutuo influsso? 98 Così? Ovvero, anche se il divenire si svolge nel modo predetto, riconosceremo che l'anima ha valore di 'causa' perché sono pur sempre delle sue creature quelle che producono gli ulteriori accadimenti? Ovvero il 'disegno razionale' comporta già che un essere sia passivo o attivo in un determinato senso, per il solo fatto che neppure gli esseri di quaggiù sorgono senza un disegno e alla ventura, ma sono quello che sono per legge di necessità?

Allora, sono le forme razionali le creatrici degli esseri? 99 Ecco, le forme razionali esistono, per certo, ma non già quali creatrici, bensì come soggetti di conoscenza; o, piuttosto: l'anima che contiene le forme razionali atte a generare, conosce già le varie combinazioni derivanti da tutta la sua at- 100 tività; vale a dire, se s'incontrano le stesse condizioni e si verificano le medesime circostanze, conviene pur che si abbiano, assolutamente, gli stessi effetti.

Naturalmente, l'anima, assumendoli o semplicemente pre- 101 vedendoli, conduce a termine gli ulteriori eventi loro corrispondenti e annoda quindi premesse e conseguenze, sotto ogni aspetto; e ne trae, di nuovo, sul fondamento di queste, eventi successivi che saranno alla loro volta premesse, poiché si rifà sempre al presente; di qui deriva, forse, che i gradi seguenti van sempre peggiorando (tra gli uomini, per esempio, i moderni sono ben diversi dagli antichi!) per il fatto che, in seguito al divario ed alla legge della neces-

sità, le forme razionali cedono sempre più di fronte alle impressioni della materia.

Ond'è che l'anima, abbracciando con lo sguardo le cose in quel loro perenne alterarsi, e perseguendo i varî modi di essere delle sue opere, ha un vivere così intenso e non può dispensarsi dalla cura per la sua opera come se avesse posto il coronamento finale alla creazione e avesse escogitato il modo, di farla durare una volta per sempre, in bellezza; essa si assomiglia, invece, a un agricoltore che ha seminato o anche piantato, ma deve poi sempre riparare i danni che arrecano le raffiche di pioggia o i geli costanti o i turbini di vento. 92

Ma se questo è assurdo, dovremo appigliarci a un'altra tesi che, cioè, esiste già una prescienza, vale a dire che si trovano, bell'e contenute nelle forme razionali, sia lo sfacelo delle cose come anche le opere sorgenti dal male. Se così fosse, allora, dovremmo dire che le forme razionali creano persino le opere del male; eppure nelle arti e nelle loro forme razionali non vi è errore né un qualche principio avverso all'arte; né lo sfacelo rientra certo nell'àmbito dell'arte! Intanto — potrà dire taluno, a questo punto — nell'universo, non esiste nulla contro natura, non esiste male di sorta; nondimeno, il peggio e il meglio si dovrà pure ammetterli! Che dire, allora, se all'universo anche il peggio collabora e non è necessario che tutte le cose siano belle? Poiché, anche i contrarî concorrono alla perfezione del tutto, e, senza di questi, non vi è 'kosmos'; e altrettanto si dica nel caso dei singoli viventi. Di più: il meglio è ciò che è piegato faticosamente e poi plasmato dalla forma razionale; tutto quanto non riesce in questa guisa è sempre contenuto nelle forme razionali, potenzialmente; ed è mal riuscito soltanto in atto poiché l'anima non ha più il dovere di creare né di suscitare le forme razionali: la materia, oramai, in virtù di quella scossa provocata dalle superiori forme razionali, produce anche da se stessa delle creature inferiori. Ciò nonostante, essa è sempre dominata, alla sua volta, sì da orientarsi verso il meglio. 93 94 95 96

In conclusione, dalla totalità delle cose sorge pure l'unità, per quanto esse abbiano due diverse manifestazioni: l'una

nell'insieme di materia e forma, l'altra, poi, nelle sole forme razionali.

97 XVII. — Forse, queste forme razionali, che son contenute nell'anima, sono pensieri? Intanto, come potrebbero esse creare su una base di pensiero? Poiché la forma razionale opera in seno alla materia e il processo creativo avviene per virtú di natura: non è un pensiero né una visione, 98 ma una potenza capace di trasformare la materia, che non è consapevole ma opera semplicemente, con la stessa naturalezza con cui si forma nell'acqua un rilievo o figura a guisa di cerchio sol che una forza qualunque atteggi dal di fuori l'azione in questo senso.

In tal caso, vera creatrice sarà l'Anima, nella sua parte dominante, mentre l'Anima che sta in seno alla natura ed ha la facoltà di generare, volta com'è dalla prima, è solo un suo 99 strumento. Orbene, questa prima anima volge forse l'altra, per virtú di riflessione? Ma se essa riflette, dovrà pure riportare tale riflessione su un oggetto. Su quale? Su un oggetto diverso da sé, ovvero sul suo stesso contenuto? Intanto, se la relazione versa sul suo stesso contenuto, non c'è affatto bisogno della riflessione stessa! Vale a dire, non sarà questa riflessione che volgerà le modificazioni materiali, ma quanto, nell'anima stessa, contiene le forme razionali; e una tale facoltà appunto è ben potente e riesce a creare, nell'anima: 100 crea, dunque, in corrispondenza delle idee. Essa però non potrebbe certo donarle, se non le avesse avute ella stessa in dono dallo Spirito. Sí, lo Spirito le dona all'Anima del tutto; ma l'Anima, che gli sta subito dopo, le fa passare da sé all'altra Anima sua seguace, irraggiando la sua luce e imprimendo la sua forma; questa seconda Anima, poi, come se ne avesse riavuto l'incarico, finalmente crea; crea, distinguo, a volte senza ostacoli a volte con impaccio, le sue cose 101 inferiori. Naturalmente, una volta che ha avuto la potenza creatrice, tutta piena com'è di forme razionali, sia pure non di prima mano, non si limita solo a creare nell'àmbito dell'incarico ricevuto, ond'è che può nascere pure qualcosa 102 da una sua diretta iniziativa, e questa, evidentemente, sarà

di natura inferiore: per quanto sia un vivente, sarà, tuttavia, un vivente imperfetto che mal sopporta la sua stessa vita, infimo com'è e ruvido, certamente, e selvatico e impastato di materia inferiore: quasi un fondo residuo dei superiori atti creativi che è amaro e amareggia tutto. Ecco quello che l'Anima, da sé, sa offrire all'universo!

XVIII. — Orbene, i mali che esistono nell'universo devon forse la loro necessità al fatto che seguono, come conseguenze, ciò che loro precede, oppure al fatto che, qualora non esistessero, l'universo sarebbe imperfetto? In verità, molti di essi, per non dire tutti, offrono pure un vantaggio al complesso del mondo, per esempio, gli animali velenosi; solo che, per lo più, ci sfugge il loro perché; anzi, persino il vizio stesso comporta molti vantaggi ed è fonte di tante cose belle, di ogni bellezza artistica per esempio; e ci stimola alla riflessione, poiché non ci lascia riposare in piena sicurezza. 103 104

Se queste nostre parole dànno nel segno, occorre che l'Anima dell'universo contempli i più alti esseri, e aneli eternamente all'essenza intelligibile e a Dio; ed essa se ne riempie, e nel raggiunto émpito, quasi traboccando, ecco che la sua imagine spenta e il suo orlo estremo si curva in basso: è l'essere creante. Esso è, realmente, l'ultimo creatore. In lui se ne sta quel frammento di Anima che si riempí dapprima di Spirito; e su tutto sta lo Spirito-Artefice, il quale dona all'Anima, sua immediata seguace, le idee, i cui riflessi poi stanno negli esseri di terzo grado. 105 106

A ragione, dunque, questo nostro mondo è detto una 'figura' poiché si 'configura' sempre novellamente, mentre gli Esseri di primo e di secondo grado se ne stanno immobili; anche l'essere di terzo grado è fermo, in se stesso, ma poi si muove anche, accidentalmente, nella materia. Poiché, sino a quando esisteranno Spirito e Anima, affluiranno le forme razionali nella varia sottospecie del segno dell'Anima; alla stessa maniera, finché ci sarà il sole, tutte le sue onde luminose s'irraggeranno da lui. 107

MATERIA
Enneade II, 4 (12)

I. — Quanto al soggetto in questione 'la materia', l'espressione solita 'essa si è un certo sustrato e ricettacolo di forme', significa che tutti quanti che pervennero a una nozione di una si fatta natura, ripetono, su di essa, la presente alquanto trita definizione; e sin qui sono tutti sulla stessa traccia; quale poi sia, in se stesso, questo modo di essere che fa da sustrato e in qual senso sia capace di accogliere e che cosa, di fatto, accolga: a partire da questo punto, oramai, comincia, nella varia indagine istituita, la ridda delle opinioni.

2 E, alcuni, i quali ammettono gli esseri soltanto come corpi e limitano l'essenza a questi soltanto, ritengono altresí che la materia sia unica e che sia distesa come fondamento al disotto degli elementi: e proprio essa sarebbe, per costoro, l'essenza; tutte le altre cose, per contro, sarebbero per cosí dire 'affezioni' di essa e perfino gli elementi non sarebbero altro che 'modi' di essa. Anzi, osano finanche spingerla sino agli dèi; e, finalmente, persino il Dio degli dèi dovrebbe esser materia, proprio questa materia atteggiata in un particolar modo di essere. Le dànno, inoltre, anche un corpo, precisando che si tratta di un corpo non qualificato, ed anche una grandezza quantitativa.

3 Altri, però, ritengono incorporea la materia in questione; e alcuni di loro non ne ammettono una, ma due: l'una, intanto — di cui parlano i primi — la stendono a fondamento

dei corpi, anch'essi; l'altra, invece — anteriore — è distesa a fondamento, nel mondo dello Spirito, alle forme superne ed alle essenze incorporee.

II. — Ecco perché dobbiamo indagare anzitutto su quest'ultima materia: se esista, di che genere sia, e qual senso abbia il suo essere.

Supponendo, ecco, che la natura della materia debba [a 4] essere qualcosa d'indefinito e di informe, poiché negli esseri di lassú che sono di una suprema perfezione, non c'è nulla d'indefinito né d'informe, non potrebbe lassú esserci materia di sorta. Inoltre, se ogni essere superno è semplice, [b] non dovrebbe occorrere materia, perché da essa, piú il rimanente, salterebbe fuori il composto! Ancora: nelle cose soggette al divenire si esige la materia e cosí pure nelle crea- [c] ture che si generano, l'una dall'altra, e sempre diverse — donde persino fu derivato il concetto stesso di materia dei sensibili —; ma nelle cose non soggette al divenire, la materia, via! E donde dovrebbe poi essere venuta e come [d] potrebbe sussistere? Certo, se nacque, nacque pur da qualcuno; se, invece, è eterna, allora i principî si moltiplicano; e quelli che sono primi lo sarebbero solo fortuitamente. Anche se vi si aggiunge una forma, il composto risultante dovrebbe essere un corpo: un corpo anche lassú, allora?

III. — Ora, noi vogliamo anzitutto precisare che non in [a 5] ogni caso l'indefinito merita di esser tenuto in poco conto, e neppure quello che sia, per suo stesso concetto, informe, quando l'uno o l'altro sia lí per offrire se stesso ad esseri a lui sovrastanti e a realtà di suprema perfezione. Qualcosa di simile all'indefinito si è persino l'Anima nei confronti dello Spirito e della forma razionale, giacché, in virtú della sua natura, è informata da questi e quasi tratta sino a una specie di maggior valore; e poi, nel mondo dello Spirito, [b 6] la nozione di composto va intesa in tutt'altro senso e non già alla maniera onde sono composti i corpi. Del resto, anche le forme razionali sono composte e creano persino un com-

posto 'in atto', cioè la natura, che si adopera a dar forma al mondo. Ond'è che la natura è ancora più composta, dal momento che è rivolta a qualcosa di diverso da sé e subisce un'azione estrinseca.

7 c Inoltre, la materia delle cose soggette al divenire, trae, senza sosta, forme sempre nuove; invece quella delle cose eterne è sempre la stessa ed ha sempre la stessa forma. Tutto al rovescio, la materia quaggiú. Quaggiú, difatti, essa è, a turno, 'tutte le cose' e, ciascuna volta, una singola cosa. Ecco perché nulla perdura sotto l'incalzare di cose ognora novelle; ecco perché la non-identità è perenne; lassú, invece, la materia è, al tempo stesso, 'tutte le cose'; per il semplice fatto che non ha nulla in cui possa trasformarsi; ché, oramai, ha tutto. Non c'è, dunque, mai un momento in cui sia informe, neppure lassú, la materia superna, (nemmeno quella di quaggiú del resto, senonché diverso, nell'una e d nell'altra, è il modo onde sono informate). La questione, infine, se la materia sia eterna o abbia avuto un inizio, risulterà chiara dopo che avremo compreso che cosa mai ella sia.

8 IV. — Procediamo, dunque, nel nostro ragionamento, supponendo già l'attuale esistenza delle idee, perché se ne diede altrove la dimostrazione. Ora, se le idee sono molte, è necessario che ci sia, in esse, qualcosa di comune; e vi sarà anche, evidentemente, quel 'particolare' onde l'una si distingua dall'altra. Precisamente questo 'particolare' e quella differenza che le discrimina costituiscono la forma individuale dell'idea. Ma, se v'è una forma, vi è altresí qualcosa che è formata, su cui verte la differenza specifica. Esiste, allora, anche una materia che accoglie la forma e le serve, eternamente, da sustrato.

9 Ancora: se esiste, lassú, il mondo dello Spirito, se, inoltre, questo nostro mondo è una imagine di quello superno e se questo è composto anche di materia, anche lassú, deve esserci materia. O, come lo potrai chiamare 'cosmo' se non mirando alla sua forma? E come vorrai parlare di

forma, se non accetti qualcosa su cui stia la forma? Privo 10
di parti, sí, interamente, completamente, il mondo intelligibile; eppure, in un certo senso, è divisibile. Allora, se il mondo intelligibile è considerato nelle 'sue parti staccate l'una dall'altra', la scissione o separazione che dir si voglia non sarà altro che 'affezione' della materia — perché solo questa potrebbe essere tagliata —; se, per contro, il mondo intelligibile, pur essendo molteplice, è considerato indivisibile, pur in questo caso, i molti in quanto stanno nell'unità, sono pure in una materia, per questo semplice fatto che essi, in questa unità, non sono altro che le forme di essa. Infatti, questo 'uno' che è al tempo stesso il 'vario', tu te lo devi rappresentare multiforme nella sua varietà; ciò significa, quindi, ch'esso era informe prima di essere vario; perché se gli togli, con la mente, la varietà e le forme e i concetti e i pensieri, quanto vi è, prima di tutto questo, è amorfo e indeterminato; e non avanza piú nulla di quanto vi è su di lui e in lui.

- V. — Se si ribattesse che quella unità possiede sempre e 11
simultaneamente tutto questo, ch'essa è una unità in cui si fonde quella dualità, ch'essa non è materia, insomma, allora neppure quaggiú potrebbe esistere la materia dei corpi. poiché non si dà mai corpo senza forma, ma esso è sempre un insieme, sia pur, nondimeno, composto. Ed è solo il nostro pensiero che ne scopre la dualità. Questo, infatti, divide fino a che raggiunga un termine semplice che non sia piú suscettibile, dal canto suo, di ulteriore analisi; ma finché può, penetra nella profondità del corpo; ora la profon- 12
dità di ogni cosa è la sua materia; perciò ancora ella è tutta quanta tenebrosa, poiché la sua luce è la forma razionale e il nostro pensiero è pure forma razionale.

Esso quindi non vede altro che la forma in ogni singola cosa e ritiene oscuro quel che sta in basso, quasi sottoluce; proprio come l'occhio — che ha la forma della luce — fissa lo sguardo nella luce e nei colori — che sono luce — e ritiene oscuro e materiale ciò che è sotto i colori, celato,

13 com'è, dai colori stessi. C'è una bella differenza, tuttavia, quanto alla oscurità, tra quella che è nel mondo dello Spirito e quella che è nel mondo sensibile; e, corrispondentemente, risulta diversa la materia, nella stessa misura in cui è diversa pure la forma che è come adagiata sull'una e sull'altra: poiché, se la materia divina delle realtà divine trae a sé il determinato, possiede pure una vita determinata e intellettuale; ma la materia terrena diviene, sí, qualcosa di determinato che però non vive né pensa, ma è un ornato cadavere.

14 Inoltre, anche la forma, qui, è solo una imagine; dunque, anche il sustrato sarà una imagine. Lassú, per contro, la forma è vero essere; dunque, si dica altrettanto del sustrato. Ecco perché si dovrebbe pur riconoscere che, in fondo, sostengono una giusta dottrina quanti van dicendo che la materia è una sostanza, a patto però che si riferiscano alla materia intelligibile; poiché il sustrato, lassú, è sostanza e, a maggior ragione, pensata che sia in compagnia dell'essere che si adagia su di essa e nella sua interezza, ella è sostanza precinta di luce.

15 d La questione, poi, se la materia intelligibile sia eterna va posta sullo stesso piano di quella che uno voglia impostare persino sulle idee. Entrambe, in definitiva, sono generate, in quanto hanno un principio; ingenerate, in quanto il loro principio è fuori del tempo; ma esse sono eternamente condizionate da un principio diverso da loro, non già in un perenne divenire, come in questo mondo, ma in un eterno essere, come nel mondo superno.

E, invero, l''alterità' intelligibile, la quale crea la materia, è eterna; poiché essa è principio di materia, essa col primo moto; quindi anche questo veniva detto 'alterità', 16 poiché nacquero insieme, movimento e alterità; e sono indeterminati sia il movimento come l'alterità che derivano dal Primo e di Lui hanno bisogno per essere determinati: essi raggiungono la determinazione, ogni volta che a Lui si rivolgano; prima però anche la materia è cosa indeterminata, ed è pur l''altro', e non è ancora il bene, ma è

priva del suo splendore. Vale a dire che se la luce si diparte da Lui, ciò che è ricettacolo di luce, prima di riceverla, non ha di per sé, eternamente, luce, ma l'ha come qualcosa di diverso da sé, poiché la luce è derivata da un 'Altro'.

E così, senza veli, ci siamo diffusi sulla materia del mondo dello Spirito, più a lungo del dovuto.

VI. — Sulla materia come ricettacolo dei corpi, ecco il nostro pensiero. Che, per certo, occorra qualcosa che stia a fondamento dei corpi, qualcosa che sia diverso dai corpi stessi, questo lo prova già l'alterna trasformazione degli elementi. La quale, infatti, non approda alla completa distruzione dell'elemento che si trasforma; altrimenti dovrebbe darsi qualche essere che svanisca nel non essere; d'altro canto, ciò che diviene non potrebbe neppure giungere all'esistenza dall'assoluto non essere; si tratta, invece, semplicemente di un mutamento da una forma nell'altra. Ma quel soggetto che ha accolto la forma di ciò che diviene e s'è spogliato dell'altra che aveva, continua a durare. Questo, inoltre, è provato anche dal fatto della distruzione in genere; poiché esso può avvenire solo in un composto; se è così, ogni cosa risulta di materia e di forma. E si può, anche induttivamente, provare che ciò che si distrugge è composto. E non manca neppure la dimostrazione per via di analisi: se, per esempio, una coppa aurea si fonde in una massa d'oro e l'oro, poi, si risolve in acqua, anche l'acqua in questo processo di dissolvimento, esigerà qualcosa di corrispondente in cui mutarsi.

Gli elementi, inoltre, sono, necessariamente, o forma o materia prima o consteranno di materia e di forma. Ma non è possibile che siano semplicemente forma; perché, come potrebbero, senza materia, inserirsi in ciò che è massa e grandezza quantitativa? Ma non saranno neppure materia prima; perché sono soggetti a corruzione. Consteranno, per conseguenza, di materia e di forma. E, precisamente, essi sono forma in quanto hanno qualità e figura specifica; sono, poi, materia, in quanto il loro sustrato è indefinito, poiché non è forma.

20 VII. — Empedocle, che fa rientrare gli elementi nella materia, è contraddetto dal fatto della loro stessa corruzione. Anassagora, che tiene per materia la 'mescolanza', non già come attitudine a ricevere tutto, ma proprio, secondo lui, come un possesso attuale di tutte le cose, finisce per annullare, così, lo Spirito che pure introduce, poiché non ne fa il Datore della forma e della specie ideale, né gli assegna prio-
21 rità sulla materia ma solo simultaneità: impossibil cosa, però, questa simultaneità! Perché, se la mescolanza ha soltanto una partecipazione all'essere, vuol dire che l'Essere è già precedente; se, invece, la mescolanza stessa è proprio un essere, si dovrà necessariamente ricorrere a un terzo essere, al di sopra di essi, e diverso.

Orbene, giacché è necessario che il creatore esista già in precedenza, per qual necessità, allora, le forme dovetter trovarsi, a frammenti, nella materia? Perché inoltre lo Spirito dovette separarle soltanto dalla materia, con una fatica interminabile, mentre era possibile diffondere la qualità e la forma su tutta quanta una materia che fosse priva di qua-
22 lità? E poi, come sfuggire alla impossibilità che 'tutto sia in tutto'? Chi inoltre prende per materia l'infinito, ci dica che cosa sia mai, questo infinito. Se ritiene 'infinito' nel senso che non se ne possa mai raggiungere la fine, è evidente che non esiste proprio in realtà nulla di tal natura; né 'infinito in sé', né 'infinito in un altro essere', come accidente di un corpo: non 'infinito in sé', perché anche una sua parte sarebbe, di necessità, infinita; non 'infinito come accidente' perché il soggetto di cui tale infinito sarebbe accidente, non sarebbe allora infinito in sé; vale a dire, non sarebbe neppur semplice: niente materia, in conclusione.

23 Ma neppure gli atomi potranno far le parti della materia, essi che non esistono affatto! Ogni corpo, infatti, è sempre ulteriormente divisibile; di più, bisogna tener conto della continuità dei corpi e del loro stato liquido e del fatto che è impossibile che ciascuno di questi esista senza lo Spirito e senza l'Anima; la quale è impossibile che derivi

dagli atomi; anzi, non è proprio possibile creare dagli atomi una qualsiasi natura che sia diversa dagli atomi stessi. E, del resto, nessun artefice potrà mai creare qualcosa da una materia discontinua. Argomenti a non finire si potrebbero ancora accumulare contro la presente ipotesi; e ne sono stati detti: perciò è superfluo indugiarvisi ancora.

VIII. — Di qual natura, dunque, è questa materia che è indicata come una, continua, priva di qualità? Che, per di più, non sia corpo, se è proprio priva di qualità, è chiaro; altrimenti, dovrebbe avere qualità. 24

Se noi diciamo: essa è materia di tutte le cose sensibili e non già materia per alcune cose e forma per altre — per esempio, l'argilla è materia per il vasaio, ma non materia, in senso assoluto —; non così, dunque; ma riconoscendola quale materia in relazione a tutte le cose; in questo caso, nulla noi applichiamo ad essa — alla sua natura, intendo — di quanto è dato osservare nelle cose sensibili. Su questo presupposto, oltre alle restanti qualità — come colore, caldo, freddo — via, pure la leggerezza; via, la pesantezza; niente densità, niente rarità; anzi, niente figura. 25

Non v'ha, per conseguenza, neppure grandezza. Perché, altro è essere, in potenza, grandezza; altro è essere, in atto, divenuto grande; altro è essere figura, in potenza; altro è essere già attualmente configurato.

Occorre altresì ch'essa non sia un composto, ma qualcosa di semplice e di uno per sua stessa natura: ed eccola, così, spoglia di tutto. Anzi, Colui che imprimerà una forma, lo farà proprio come se questa forma sia di una ben diversa natura dalla materia; così pure darà grandezza e ogni altra determinazione sorgente dalla realtà, solo come una aggiunta in più, per così esprimerci. Altrimenti, Egli dovrà dipendere dalla grandezza della materia e potrà creare non già in quella proporzione che gli piaccia, ma solo nei limiti voluti dalla materia. Che poi la sua volontà coincida esattamente con la data grandezza della materia è pura finzione. 26

Ma, giacché il Creatore esiste anteriormente alla materia, la materia sarà in quell'atteggiamento in cui la vuole il Creatore e pur arrendevole in tutto e, conseguentemente, anche alla grandezza. E poi, se avesse grandezza, necessariamente, avrebbe anche una figura; cosicché, si presenterebbe ancora piú malagevole e sorda al Creatore!

27 Non v'è che la forma, dunque, che discenda su di essa, recandole tutte le determinazioni. Tutto contiene la forma: la grandezza e tutto quanto stia nell'àmbito del concetto di forma e cada sotto di esso. Ecco perché anche nei singoli generi insieme con la forma viene pure determinata la quantità: un uomo, un uccello, una specie di uccello hanno, tutti, una grandezza l'una diversa dall'altra. Del resto, l'introdurre, in un secondo momento la quantità nella materia come qualcosa di diverso da essa non deve riuscire piú sorprendente dell'aggiunta che si fa, alla materia stessa, della qualità; poiché non si può fare una distinzione di questo genere: la qualità è forma e la quantità non è forma: poiché la quantità è, anch'essa, misura e numero.

28 IX. — Ma in qual modo si potrà poi cogliere una qualunque realtà che non abbia grandezza? Ecco, proprio tutto ciò che non coincide con la quantità, questo è materia; certamente, cioè, l'ente e il quanto non s'identificano. E molte altre cose sono esseri, eppure sono ben diversi dalla quantità. Ogni natura incorporea (lo si deve ammettere assolutamente) è scevra di quantità. Ora anche la materia è incorporea. Ché, anzi, la quantità in sé non è quantitativa, ma lo è solo l'ente che partecipa di essa; cosicché anche da ciò risulta che la quantità è pura forma.

29 Ora, come qualcosa diventa bianco per la presenza della bianchezza — ma ciò che produce il color bianco in un animale e gli altri varî colori, non fu già il 'colore vario' ma 'la ragione varia', se ti piace dir cosí — cosí pure ciò che produce il 'tanto' empirico non è un 'tanto' empirico qualunque, ma un certo quanto in sé o 'quantità ideale' o 'concetto': ciò che crea. Ma, in definitiva, la quantità,

venuta che sia, dispiega in grandezza la materia? Affatto. Perché la materia non era già stata raggomitolata in breve spazio; e fu anzi la quantità in sé che diede quella grandezza che in precedenza non c'era; in quello stesso modo preciso con cui le dava pure la qualità prima inesistente.

X. — Ma qual pensiero dovrò farmi di questa 'mancanza di grandezza' nella materia? — mi domandi; ed io ti domando, alla mia volta: qual pensiero ti farai tu d'una qualsiasi cosa priva di qualità? E di qual natura si è questo pensiero? con quale applicazione della mente coglierlo? Ecco: 'indeterminatezza!' Si vuol dire, cioè, che come il simile si coglie col simile, anche l'indeterminato si coglie con l'indeterminato. Eppure, può ben aversi un concetto determinato dell'indeterminato; ma l'atto che ad esso si applica è sempre indeterminato. 30

Se poi ogni cosa è conosciuta soltanto per virtù di concetto e di pensiero — in questo caso, il ragionamento dice, sí, quello che dice, su di essa, ma l'atto di esperienza per quanto voglia essere pensiero, in sostanza, non è pensiero, ma piuttosto, una negazione di pensiero — la rappresentazione della materia sarà spuria e non genuina, constando, da un lato, di un irreale e, dall'altro, di un concetto legato a questo irreale. E, forse, a ciò mirava Platone, dicendo che la materia 'può esser colta solo da un ragionamento spurio'. Ma, nell'anima, di qual natura è tale indeterminatezza? Ignoranza cosí assoluta da far ammutolire? Ecco, l'indeterminatezza rientra pure in una espressione positiva, e, come con l'occhio si vede l'oscurità — che è quasi materia di ogni colore invisibile — cosí pure, anche l'anima, astraendo da tutte le determinazioni (che sono, per cosí dire, la luce delle cose sensibili), non avendo ormai più nulla che avanzi da determinare, si assomiglia alla visione nell'oscurità, s'identifica allora, non so come, con quanto, per cosí dire, vede. Vede, veramente? Vede, si, in quel limite in cui si può vedere la mancanza di figura, di colore, di splendore, e, in aggiunta, quanto è privo di grandezza. Se non vede, del resto, può creare, essa stessa, oramai, una forma. 31 32

33 Ma quando non pensa a nulla, non avviene, all'anima, precisamente la stessa cosa di quando pensa la materia? No, ecco; perché, intanto, quando non pensa nulla non dice neppure nulla, anzi non sente proprio nulla; allorché, invece, pensa la materia ella si trova in una determinata ' affezione ' che potremmo rendere così ' l'impronta di ciò che è informe '. Del resto, anche quando pensa gli oggetti dotati di forma e di grandezza, li pensa pur sempre come dei composti, voglio dire, come oggetti colorati e, in genere, qualificati. Pensa, l'insieme, dunque, ma penserà pure le due parti
34 che lo costituiscono; con questa differenza, però, che mentre il pensiero (ovvero anche la sensazione) di ciò che inerisce in quell'oggetto è chiaro, oscuro invece è il pensiero del sustrato di quell'oggetto — l'amorfo —, appunto perché non è ' forma '.

In definitiva: ciò che, nell'intero e nel composto, l'anima coglie insieme con le determinazioni che vi ineriscono, essa stessa, poi, analizza e distingue ed ecco che la ragione si trova con un superstite ' residuo ': questo, indistinto ed oscuro com'è, l'anima lo pensa in modo indistinto e oscuro:
35 lo pensa, ecco, non pensandolo. E poiché, d'altra parte, non perdura mai informe neppure la stessa materia, ma, nelle cose, è già sempre rivestita di forme, l'anima, allora, angustiata com'è dell'indeterminato, getta immantinente sulla materia la forma delle cose, come se temesse di uscir fuori della realtà e mal sopportando un ulteriore indugio nel non essere.

36 XI. — E che necessità c'è di qualche altra cosa ancora, per la formazione dei corpi, oltre alla grandezza e tutte quante le qualità? — Sì, occorre qualcosa che sia destinato
I a ricevere tutto questo. — Una massa, allora! E se è una massa, è una grandezza, senza dubbio. Se poi è priva di grandezza, non ha neppure spazio per accogliere checchessia.
II sia. In che cosa mai contribuirebbe — ente privo di grandezza — se non può nulla né su di una forma (e sulla qualità) né sulla estensione (e sulla grandezza — la quale, evi-

dentemente, dalla materia, dove che sia, appare discendere nei corpi)? In generale, del resto, come vi sono, nella realtà, III 37 delle categorie — quali *azione, creazione, tempo, moto* — che non hanno affatto in loro un fondamento di materia; alla stessa maniera, neppure i corpi originari debbono avere, di necessità, una materia; che anzi, ogni singola cosa, nella sua totalità, è quello che è — in tanti svariati aspetti — poiché è dotata di una struttura risultante dalla mescolanza di più forme. Insomma, questa mancanza di grandezza, nella vostra materia, è un nome vuoto.

— Anzitutto, non si esige affatto che il ricettacolo di una I 38 cosa qualunque sia massa, almeno sino a quando la grandezza non gli sia di già presente per altra via. È un fatto che anche l'anima, la quale accoglie tutte le cose, possiede, a un tempo, tutte le cose; ma se la grandezza fosse un suo attributo accidentale, ella possederebbe le singole cose facendole entrare appunto nella grandezza. Ora, la materia, proprio perché è capace di ricevere estensione, riceve, nell'estensione, quello che deve accogliere; proprio com'è il caso degli animali e delle piante, i quali esseri, di pari passo col loro sviluppo in grandezza, si dotano, parallelamente alla quantità, delle qualità, cosicché, supponendo una contrazione quantitativa, si avrebbe una corrispondente contrazione qualitativa. Se poi, dal fatto che negli esseri di tal 39 natura v'è in precedenza certa qual grandezza — sustrato per Colui che imprimerà la forma —, si volesse arguire una simile esigenza di grandezza nel caso della materia, ciò non sarebbe esatto, perché, in tali esseri, non si tratta di materia pura e semplice, ma di una materia ch'è propria di questo determinato essere. Ma quanto alla materia, pura e semplice, occorre ch'essa tragga da altra fonte la sua grandezza.

Non è, dunque, necessario che sia massa il futuro ricettacolo della forma; al contrario, deve ricevere ogni altra qualità di pari passo col suo divenir massa: che se ha una parvenza di massa, ciò è dovuto al fatto che tra le sue attitudini, questa di farsi massa, ha il primato. Una massa

40 vuota. Ond'è che taluni hanno affermato l'identità tra 'vuoto' e 'materia'. Io insisto sull'espressione 'parvenza di massa', perché l'anima, non riuscendo a cogliere nulla di determinato, allorché si accosta alla materia si strugge nella indeterminatezza, perché non riesce a circoscrivere quel suo svagare né a volgersi a dritto segno; poiché questo sarebbe già un determinare.

Ecco perché non si può dire, separatamente, che la materia è grande, né, d'altronde, ch'è piccola; ma che ella è grande e piccola, al tempo stesso. Eccola, cosí, massa; ma ancora, a un tempo, senza grandezza, poiché è 'materia di massa'; una qualche cosa che si contrae — dal grande al piccolo — o si dilata — dal piccolo al grande — percorre, per
41 cosí dire, la traiettoria della massa; cosí, la indeterminatezza della materia è massa nel senso, cioè, che in essa è il ricettacolo della grandezza, sempre nei limiti di quella parvenza a cui accennammo dianzi. Tutto ciò che, tra le restanti cose prive di grandezza, ha una forma, è singolarmente determinato; via, quindi da esse, ogni idea di massa. Ma la materia è indefinita, non è giammai ferma di per se stessa, erra qua e là di forma in forma ed è docile da ogni lato e si moltiplica, cosí, in quel suo essere tratta per ogni dove, nel processo del divenire: ecco in qual senso trasse la sua natura di massa.

42 11 XII. — La materia, dunque, contribuisce al sommo alla formazione dei corpi. E, certo, le forme dei corpi sorgono in seno a grandezze. Esse, però, non apparirebbero, genericamente, in grandezza, ma solo in una 'cosa già dotata di grandezza'. Se, infatti, si vestissero nativamente di grandezza e non di materia, sarebbero anch'esse parimenti senza grandezza, senza sustrato, o, com'a dire, puri concetti — come quelli che sono nell'anima — e non esisterebbero, allora, corpi. Nel mondo sensibile, quindi, intorno a un unico centro deve confluire la moltitudine delle forme: ecco 'la cosa dotata di grandezza'; ma questa cosa è differente dalla grandezza come tale.

Del resto, anche nella nostra attuale esperienza, tutte le cose che si mescolano, in tanto confluiscono in un'identica miscela, in quanto hanno di già materia e non occorre nessun ulteriore centro intorno a cui adunarsi, per il solo fatto che ciascuno degli elementi, che entrano a far parte della miscela, se ne viene recando il suo tributo di materia. Ciò nonostante, v'è pur l'esigenza come di qualcosa che sia in grado di accogliere: o vaso o spazio che sia. Lo spazio, però, è posteriore tanto alla materia che ai corpi, a segno che ai corpi occorre, già in precedenza, materia. 43

Né, dal fatto che creazioni ed azioni sono immateriali si deve perciò dedurre che lo siano anche i corpi; perché i corpi sono composti e le azioni no. Del resto, la materia porge il sustrato agli agenti, ogni volta che agiscono, in quanto cioè è come immanente nel loro essere; ma non si dà come materia all'azione stessa. Né poi gli agenti richiedono tale concorso. Inoltre, le azioni non trapassano l'una nell'altra (allora sí che anche in esse si esigerebbe materia); è l'agente, invece, che trapassa da una all'altra azione; cosicché, materia delle azioni è proprio lui stesso. III 44

Cosí, dunque, la materia è indispensabile sia per la qualità che per la grandezza; quindi anche per i corpi; e non è un nome vuoto, ma è qualcosa che sta come base per quanto sia invisibile e inesteso. Altrimenti col medesimo ragionamento con cui neghiamo la materia, dovremmo negare parimenti sia le qualità come l'estensione. A volerle prendere, isolatamente, in loro stesso, ciascuna di tali realtà, si ridurrebbe a un bel nulla. Se, peraltro, queste esistono, per quanto in ciascuna l'essere sia a mala pena riconoscibile, a molto maggior ragione esisterà la materia, pur se non cade sotto gli occhi con evidenza, appunto perché non è percepibile coi sensi: non con gli occhi, perché è incolore; non con l'udito, perché non è suono; non è certo un aroma e perciò niente narici, niente lingua! Il tatto, forse? Ma no, giacché non è corpo, neppure; quel corpo che il tatto avverte, perché è denso o raro, molle, duro, umido, secco. Nulla di questo, nella materia; la quale, invece, si 45 46 47

può raggiungere solo mediante un pensiero che non sorge dallo spirito, ma sta vanamente; ond'è 'spurio' — come si è detto —; per giunta, niente corporeità, in essa; perché dal momento che la corporeità è concetto, esso è differente dalla materia; in conclusione questa è ben altro.

Che se poi essa è pensata in un momento successivo al suo creare, e, per così esprimerci, nella passività della sua mescolanza, ella è ormai, manifestamente, corpo e non più unicamente materia.

45 XIII. — Ove mai si voglia scorgere nel sustrato materiale una sorta di qualità — un certo qual fondo comune esistente in ciascuno degli elementi — corre l'obbligo di dire, prima, che cosa sia questa qualità. E poi, in qual modo una qualità potrà fare da fondamento? In qual modo ci si potrà rappresentare, in seno all'inesteso, una qualità che non abbia né materia né grandezza? Inoltre, se la qualità è determinata, come può esser materia? se, invece, è qualcosa d'indeterminato, non è più qualità ma è proprio il nostro
40 sustrato, vale a dire la materia che andiamo cercando. —
— Ma, per quale ostacolo, non si dovrebbe far consistere in questo 'la mancanza di qualità': che cioè, essa non partecipa, per sua propria natura, a qualità altrui; che precisamente in virtú di questa mancata partecipazione, essa è una determinazione qualificativa, avente una specialità del tutto sua e distinta da ogni altra, cioè, per così esprimerci 'una sorta di *privazione* delle qualità'? E, difatti, 'il privato' è pur 'qualificato': pensate a un cieco, per esempio. Dal momento quindi che la materia reca con sé una privazione parziale di cose, perché negarle la qualificazione? Se poi la materia comporta una privazione totale e assoluta, a maggior ragione si può muovere tale obiezione, se è vero almeno — ed è così — che 'privazione' è qualcosa di qualificato.

50 — Queste asserzioni, in verità, a che altro mirano se non a ridurre ogni cosa a 'qualificata' e a 'qualità'? Di questo passo, persino la quantità non sarebbe che qualità e, pari-

menti, la sostanza. Ma se qualcosa è qualificata, l'aggiunta è dovuta alla qualità, senz'altro! Ed è ridicolo che ciò che è proprio diverso dal qualificato e non è qualificato sia in grado di qualificare! Si dirà: 'essere altro' è come dire 'essere qualificato'. Distinguo: o si tratta dell''alterità in sé' e allora non avremo il 'qualificato'; poiché neppure la qualità in sé è determinata qualitativamente; se si tratta, invece, non dell'alterità in sé, ma di un semplice 'altro', esso, allora, non per se stesso, ma per l'alterità è 'altro' e per l'identità è 'identico'. Cosí, dunque, anche la 'privazione' non è né qualità né un qualificato, ma pura mancanza di qualità o di un 'altro', come il silenzio è mancanza di suono o di non so che altro. Privazione, in definitiva, è sottrazione; il qualificativo rientra invece in una categoria positiva. E poi la peculiarità della materia si è la sua 'non-forma': vale a dire il non essere qualificata e il non aver forma di sorta. Un assurdo, dunque, dir qualificata una cosa che consiste proprio nel non essere qualificata; come se si dicesse che, appunto perché è priva di grandezza, per ciò stesso, ella possiede grandezza. Onde, la sua peculiarità non è altra se non di essere quello che è; una peculiarità che non significa aggiunta, ma consiste piuttosto in certa qual relazione con le altre cose: l'esser, cioè, 'altro' da loro. Le altre cose, cioè, non sono semplicemente 'altre', ma sono altresí, ognuna, una certa qual natura, specificatamente intesa; di questa materia, invece, si può dire, con una definizione, che le si addice in pieno, ch'essa è, unicamente 'altro'; o, forse, '*altri*' per evitare anche l'ombra della determinazione con quell''altro', al singolare e, per far trasparire, invece, vie piú la sua indeterminatezza con quel termine: 'altri'. 51 52

XIV. — Tuttavia, ecco un'altra ricerca da fare: se essa sia 'privazione' o se la 'privazione' sia solo un attributo di essa. Ora, chi sostiene la dottrina che materia e privazione siano, sostanzialmente, una cosa sola e, concettualmente, due, è tenuto ad esporre la maniera onde rendere il 53

concetto di entrambe; definire, cioè, il concetto di materia, senza riferirsi alla 'privazione' e definire, d'altro canto, il concetto di privazione, con lo stesso procedimento.

54 Infatti: o nessuno dei due rientra nel concetto dell'altro; o entrambi rientrano nel concetto dell'uno e dell'altro; o l'uno solo entra nel concetto dell'altro, non importa quale. Orbene, se 'materia' e 'privazione' si definiscono indipendentemente l'una dall'altra, e nessuna esige l'altra, allora han da essere due e la materia sarà qualcosa di diverso dalla privazione, pur se la privazione possa accidentalmente cadere sulla materia. Occorre allora che nella definizione del-
55 l'uno, l'altro non gli si scorga dentro neppure potenzialmente. Ma se si comportano tra loro come il 'naso camuso' e il 'camuso', in questo caso ognuno dei due è duplice; e sono due, ancora. Se, invece, intercede il rapporto che passa tra il fuoco e il calore, dove cioè, nel fuoco è compreso il calore, ma nel calore non è compreso il fuoco, anche la materia, allora, sarà privazione, come il fuoco è calore; la privazione farà, per così dire, da forma della materia; il sustrato, poi, è un'altra cosa, quella che deve farsi precisamente come 'materia'. Anche così, del resto, non si arriva alla unità.

56 Orbene, questa unità sostanziale e dualità concettuale si deve intendere nel senso che la privazione non indica la presenza ma la non presenza di qualche cosa e, in certo modo, la privazione è pura negazione degli enti; gli è come se uno dica 'non ente'; l'espressione non aggiunge nulla, ma constata un semplice non essere; la materia è dunque 'privazione' nel senso che essa non è? Se essa non è, in quanto è il 'non ente', ma è qualcosa di diverso, allora i concetti restano due: l'uno è còlto come sustrato; l'altro, della pri-
57 vazione, indica il rapporto con altre cose. O il concetto di materia designa il rapporto con le altre cose — anche il concetto di sustrato è relativo alle altre cose — mentre il concetto della privazione, dal momento che designa l'indeterminatezza della materia, riesce forse a coglierla, direttamente? Senonché, nell'un caso e nell'altro, si tratta sempre di unità sostanziale e di dualità concettuale.

Nondimeno, se la privazione, per il fatto che è indeterminatezza, infinità, inqualificazione, s'identifica con la materia, come persiste ancora questo dualismo di concetto?

XV. — Si vuol, dunque, esaminare ancora una volta 58 — supponendo che l'indefinito e l'indeterminato aderiscano accidentalmente alla materia come a natura diversa — due cose: in qual senso possano essere accidenti e se la privazione sia pure accidente.

Orbene, se tutto che è numero e rapporto non può entrare nell'àmbito della indeterminatezza — poiché esso è limite e ordine e le altre cose derivano solo da lui la loro regolarità; non sono la regolarità e l'ordine gli autori dell'ordine, ma l'ordinato è diverso dall'ordinante; autori dell'ordine sono il limite, la determinatezza, la proporzione — necessariamente, allora, ciò che è ordinato e determinato dev'essere illimitato. Tra le cose che rientrano in questo ordine, vanno annoverate la materia e quanto, pur non essendo propriamente materia, è considerato come tale per il solo fatto che ne partecipa o ne detiene il posto.

È necessario, dunque, che la materia sia l'illimitato; e non già l'illimitato, così, quasi accidentalmente o perché l'il- 59 limitato le sia sopraggiunto per avventura. Poiché, in primo luogo, ciò che è determinazione di una qualche cosa, deve essere un concetto; ma l'illimitato non è concetto. In secondo luogo, di qual natura deve essere quel soggetto a cui dovrebbe aderire la determinazione dell'illimitato? Limite, per certo, e soggetto dotato di limite.

Ma non è una cosa limitata né è un limite, la materia. Senza dire, poi, che l'illimitato ove mai si accostasse a cosa limitata, ne distruggerebbe la natura. Per conseguenza, l'illimitato non può occorrere quale determinazione accidentale della materia. Dunque, essa è l'illimitato in se stesso.

Del resto, anche tra gli esseri del mondo dello Spirito, la 60 materia è proprio l'illimitato e può ben essere generata dalla infinità dell'Uno o dalla sua potenza o dalla sua eter-

nità; non vogliamo già dire che essa si trovi nell'Uno, vogliamo solo dire che l' Uno la crea. Ora, in qual senso essa si trova sia lassú che quaggiú? Ecco, persino l' illimitato è duplice. In che consiste la differenza? In questo, che è 61 l'uno l'esemplare, l'altro l'imagine. Inferiore, quindi, l'illimitato di quaggiú? Maggiore, anzi; quanto piú l' 'illimitato-imagine' fugge dall'essere — quello verace — tanto piú esso è illimitato. Poiché la indefinitezza è maggiore in ciò che ha una minore determinazione. Infatti, il meno nel bene è un piú nel male. Pertanto, l' illimitato di lassú è, come a dire, una imagine piú indefinita ancora; mentre quello di quaggiú lo è in grado minore; quanto piú sfugge dall'essere — e, precisamente, da quello reale — tanto piú scorre giú verso la natura della imagine: piú veracemente indefinito!

62 Ora, l' indefinito s' identifica con l'essere dell' indefinito? Ecco, là dove esistono forma razionale e materia, l'uno e l'altro, l' indefinito e il suo essere, sono tutt'uno; ma là dove non c'è che materia bisogna o ritenere che essi s' identifichino oppure — ed è meglio — che non c'è proprio da parlare, quaggiú, di un 'essere dell'indefinito'; l'essenza, difatti, dovrebbe essere una forma razionale, la quale non può trovarsi, in seno all' illimitato, perché esso sia realmente 63 indefinito. La materia, certamente, è da considerarsi indefinita di per se stessa, in virtú della sua opposizione alla forma razionale; e come la forma razionale è forma e nient'altro che forma, cosí pure si deve riconoscere che anche la materia, opposta com'è alla forma razionale, in relazione alla sua stessa indeterminatezza, è semplicemente, senz'altro, indefinita.

64 XVI. — Ora, la materia s'identifica altresí con l' 'alterità'? No, ma essa è identica solo a quella parte dell'alterità contrapposta alle cose che hanno un vero e proprio essere, che sono, si sa, forme razionali. Perciò essa è ancora 'non ente', perché solo in questo senso è qualche cosa; e s'identifica con 'privazione', se però la privazione è intesa come antitesi alle cose che esistono in forma razionale.

Veramente non si dissolverà la privazione, all'avvicinarsi di quell'ente di cui essa è la privazione? Nient'affatto. Poiché come il ricettacolo di uno stato non è uno stato ma una privazione; cosí ricettacolo del finito non è affatto né il soggetto limitato né il limite, ma proprio l'indefinito, precisamente finché è infinito. 65

Ma come può avvenire che il finito avvicinandosi all'illimitato distrugga la sua essenza, specie allora che l'illimitato non è tale accidentalmente? Ecco, se esso fosse quantitativamente illimitato, allora sí che il finito lo disperderebbe; ora, la cosa non va cosí, ma, al contrario, lo serba in seno all'essere: vogliamo dire che conduce la sua natura alla realizzazione e alla pienezza; come un campo inseminato allorché venga seminato o come una femmina che, incinta del maschio, non che perdere la sua femminilità diviene femminile nel piú alto grado, cioè diviene sempre piú quello che è. E allora la materia è il male giacché essa partecipa, cosí, al bene? Sí, per questo ch'ella ebbe bisogno del bene, perché non lo possedeva. 66

Infatti, l'essere che da un canto avverta il bisogno di qualche cosa e dall'altro abbia la capacità di raggiungerla, potrebbe forse stare come intermediario tra il bene e il male, se sta a un tratto uguale di strada tra l'avere e il non avere. Ma colui che non possegga nulla poiché giace nello squallore, anzi è lo stesso squallore, costui, ecco, è di necessità, il male. Poiché qui non si tratta di semplice povertà di beni o di forza, ma di povertà assoluta di chiarezza di spirito, povertà di virtú, di bellezza, di valore, di forma, di specie, di qualità! Come non dirla, dunque, deforme? Non è assoluta turpitudine? Non è l'assoluto male? Ma quella materia di lassú è un essere; poiché ciò che sta prima di essa è al di là dell'essere. Quaggiú, invece, ciò che sta prima della materia, è solo essere. Ella è, dunque, 'non ente' poiché è diversa dall'essere e giace sotto di lui.

POTENZIALE E ATTUALE

Enneade II, 5 (25)

I. — Si ha di tali espressioni: 'essere in potenza', 'essere in atto'; si parla pure, nel campo del reale, che qualcosa è anche 'atto'. Ebbene, importa esaminare che significhi 'potenziale' e che significhi 'attuale'. Forse, l''atto' s'identifica con l''essere in atto' e se qualcosa è 'atto', è, questa cosa, anche 'in atto', ovvero, ognuno dei due è qualcosa di diverso, e l'essere 'in atto' non ha affatto bisogno di essere, ancora, 'atto'?

2 Ora, che nell'àmbito dei sensibili occorra l'essere potenziale è di piena evidenza; se questo si dia altresí tra gli esseri dello Spirito, è oggetto d'indagine. Ecco, lassú si dà unicamente l'attuale; e se lassú dovesse esserci il potenziale, resterebbe unicamente potenziale, in eterno; e se pur durasse eternamente, non passerebbe giammai all'atto, perché lassú il tempo è escluso.

3 Anzitutto, però, dobbiamo esporre che cosa sia l''essere in potenza', poiché, di certo, il 'potenziale' è termine che non può usarsi cosí, semplicemente; non è possibile, infatti, che quanto è 'in potenza' non sia, poi, in potenza di niente. Per esempio: il bronzo è, in potenza, statua. Poiché, se non derivasse nulla da esso e non avvenisse nulla in esso e non stesse per sorgere qualcosa di ulteriore a ciò che era e non ammettesse genesi di sorta, esso, allora, resterebbe unicamente quello che era. Ma quello che era, era già in precedenza presente e non consisteva in un futuro.

E come avrebbe potuto essere diverso scavalcando il suo presente essere? Niente potenziale, in conclusione! Ond'è che l' ' essere in potenza ' è un'espressione da riservarsi solo a quell'essere che è già qualche cosa di diverso da sé, nel senso che può essere ancora — al di là di se stesso — qualche cosa di nuovo o perdurando nel suo antico essere mentre produce il nuovo, o distruggendo se stesso nell'offerta del suo essere a colui rispetto al quale è potenziale; altro è dire: il bronzo in potenza è statua; altro: l'acqua in potenza è bronzo e l'aria è fuoco in potenza. Ora, a un ' potenziale ' inteso in questo senso, potremmo forse applicare il termine ' potenza ' relativamente all'essere futuro, per esempio, il bronzo è potenza della statua? Ecco, nel caso che per ' potenza ' si voglia intendere ' il potere creante ', affatto! Poiché ' la potenza ' intesa come potere creante non può dirsi ' in potenza '. Nel caso, invece, che il ' potenziale ' si riferisca non soltanto all' ' attuale ' ma anche all' ' atto ', allora anche ' potenza ' sarebbe uguale a ' potenziale '. Meglio, però, — ed è anche più chiaro — riferire il ' potenziale ' all' ' attuale ' e ' la potenza ' all' ' atto '.

A dir vero, il potenziale è, a un dipresso, qualcosa come un certo sustrato di affezioni, di forme, di specie, che è in procinto di far sue o, comunque, di raggiungere — spontaneamente ovvero con sforzo — cose, che a volte, s'orientano verso quanto vi ha di meglio, a volte, s'orientano verso il peggio e persino verso la distruzione; cose, che, considerate nella loro singolarità ed attualità, sono diverse.

II. — Anche per quel che concerne la materia si deve indagare: se essa, cioè, potenziale com'è rispetto alle cose ond'è informata, sia, per qualche altro rispetto, attuale ovvero se non sia, per nulla, attuale; se, in generale, anche le restanti cose che diciamo potenziali, una volta poi che abbiano preso la forma ed abbian perdurato nel loro essere, diventino, allora, attuali; ovvero, se l' ' attuale ' sarà riservato alla statua, unicamente in quanto si contrapponga ' statua in atto ' a ' statua in potenza ', ma non già invece che

si possa usare il predicato 'attuale' riferendolo a quel
5 soggetto di cui si diceva ch'era statua 'in potenza'. Se è proprio così, non è il 'potenziale', allora, che diviene 'attuale'; ma da quello che anteriormente era potenziale è sorto, posteriormente, l'attuale. E in realtà, ciò che è proprio esistente 'in atto' è l''insieme' di materia e forma, non è solo la materia: c'è la forma, in più, su di essa.

Ed eccoci nel caso di una essenza novella che nasca: per esempio, statua da bronzo. Perché la statua — come insieme — è già un essere del tutto nuovo. Al contrario, nelle cose che non perdurano assolutamente, è manifesto che il 'potenziale' era qualcosa di completamente diverso. Ma quando
10 uno, potenziale filologo, lo divenga attualmente, in questo caso, come non identificare il potenziale e l'attuale? Socrate, sapiente in potenza, è certamente lo stesso Socrate, sapiente
11 in atto! Allora anche l'ignorante è sapiente? perché, in potenza, era sapiente! Gli è ecco, che diviene sapiente solo chi era ignorante accidentalmente; poiché era potenzialmente sapiente, non in quanto era ignorante; ma egli era accidentalmente nella condizione dell'ignorante, mentre il potenziale consisteva in questo che l'anima, di per se stessa, era dotata di attitudini per il sapere — e proprio per questo di-
12 venne, poi, di fatto, sapiente. Serba, tuttavia, il potenziale, anche colui che, filologo in potenza ieri, oggi è ormai filologo in atto? Nulla glielo vieta; pure, il modo è diverso: nella prima situazione, era esclusivamente in potenza; nello stato attuale, invece, la potenza possiede, oramai, la sua forma.

13 Se, dunque, il potenziale è il sustrato, mentre l'attuale è unione di sustrato e forma — la statua — la forma sopraggiunta sul bronzo, qual nome potrebbe avere? Ecco, nulla di strano a chiamarla 'atto', questa forma e questa idea, onde la statua è 'in atto' e non più solo in 'potenza': non però 'atto', semplicemente, ma 'atto di questa cosa'.
14 Poiché noi useremmo forse con maggior proprietà il termine 'atto', in un senso diverso, vale a dire l'atto che è

contrapposto alla potenza che lo produce: Il potenziale, cioè, riceve il suo attuale da un essere diverso da lui; mentre, per la potenza, quello che può, in sé e per sé: ecco il suo atto. Per esempio: una qualità morale e l'atto che le si addice come l'ardire e l'azione ardita. Basti, di questo.

III. — Ma, tra gli esseri del mondo dello Spirito, — parliamone, ora; ché là miravano queste premesse — in qual senso mai si usa il termine 'attuale'? Vi è solo l'attuale, ovvero ogni essere è 'atto'? Anche tutti insieme, gli esseri superni, sono 'atto'? E v'è pure il potenziale, lassú? Ora, se lassú, non c'è materia in cui far consistere il potenziale; se nulla, tra gli esseri di lassú, è in procinto di essere quello che non sia già; se nulla, ancora, o mutandosi in altro o serbandosi, genera qualcosa di nuovo, ovvero, uscendo fuori del suo essere, abdica alla sua esistenza in favore di un altro che esista in sua vece: per tutto ciò, esula lassú ogni cosa in cui possa stare il potenziale; tanto piú, poi, che gli enti hanno eternità e non tempo. 15 16

Ora, se si domandasse a quanti ammetton con noi una materia anche lassú, tra gli intelligibili, se non si trovi pure là il potenziale in corrispondenza della materia intelligibile — e, certo, pur avendo, questa materia, un suo modo di essere diverso, ci sarà, comunque, in ogni essere, qualcosa che farà da materia, qualcosa che farà da forma e qualcosa che corrisponde al loro insieme — che cosa risponderanno? Ecco: persino ciò che fa da materia lassú è forma, come, del resto, persino l'anima — che è forma — ha valore di materia rispetto a un altro Essere. Sicché, la materia intelligibile è anche potenziale, rispetto all'Essere di cui è materia? No, perché la forma era, già da prima, un suo possesso; e non attende un futuro, la forma! Anzi, non è separata se non per virtú di astrazione logica; ed è dotata di materia in guisa tale da poter essere, entrambe, pensate come duplicità, ma, in definitiva, sono una essenza unitaria. A un dipresso cosí, Aristotele dice che il suo quinto corpo è immateriale. 17 18

19 Ma per ciò che riguarda l'anima, come ci esprimeremo? In potenza, certo, ella è un 'vivente', finché non lo sia ancora ma sia in procinto di divenirlo; ed ha il senso dell'arte, potenzialmente; ed è potenziale rispetto a tutto quanto ella divenga, e non sia, sempre. Cosí, anche tra gli esseri del mondo dello Spirito, si potrebbe parlare di 'potenziale'? Ecco, l'anima, veramente, non è 'potenziale' rispetto a queste cose, ma è la 'potenza' di tutto questo.

20 Ma in che modo è da intendersi, lassú, l'essere in atto? È, forse, l'attuale, come la statua — unione, cioè, di forma e di sustrato — perché ivi ogni cosa ha ricevuto già la sua forma? O, meglio, perché ogni cosa là è forma ed è, in 21 perfezione, quello che è. Lo Spirito, certo, non trapassa dalla potenza — che consisterebbe nella sua capacità di pensare — all'atto del pensare (come a dire che presupponga un altro piú alto spirito; uno che non tragga da una potenza il suo pensare); in Lui, per contro, v'è il Tutto. Ciò che è in potenza, infatti, vuole come esser condotto all'atto, mediante un intervento estraneo, onde possa sorgere qualcosa di attuale; per contro, colui, che in sé e per sé possiede una perenne identità, è di già attuale.

22 Gli esseri primi, dunque, sono, tutti quanti, attuali; poiché quanto devono possedere, lo traggono, insieme, da loro stessi e in eterno. Anche l'anima, naturalmente, rientra in questa orbita, non quella che è nella materia, ma quella che è nel regno dello Spirito. Del resto, anche l'anima, che è nella materia, si muta, attualmente, in un'altra, per esempio: la vegetativa; vale a dire che, in virtú di attualità, questa ancora è quello che è.

23 Intanto, se tutto lassú e in questo senso è attuale, è pur, tutto l'insieme degli esseri, un atto? O come? Se — com'è stato detto proprio bene — 'quella natura superna è insonne' ed è vita, anzi, la piú alta vita, gli atti piú belli, allora, dovranno essere lassú. E precisamente, tutto è 'attuale' e 'atto' a un tempo; e tutti gli esseri sono 'vite' e il luogo di lassú è luogo di vita e principio e sorgente di ciò che è anima verace e spirito.

IV. — Quanto al resto, ora, tutto quanto sia qualcosa, potenzialmente, è pure, a un tempo, qualche altra cosa, in atto; la qual cosa, poi, venuta che sia, ormai, all'esistenza, vien detta in potenza relativamente a un novello essere. Ma, quanto alla materia — di cui tutti affermano l'esistenza, mentre noi insegniamo ch'ella, solo potenzialmente, sia 'tutti gli esseri' — in qual modo si può poi asserire ch'ella sia, attualmente, qualcuno degli enti? Essa, allora, non sarebbe più tutti gli esseri, potenzialmente. Ora, se essa non è alcuna delle cose esistenti, necessariamente non sarà neppure un ente. Come, dunque, sarà, attualmente, qualche cosa, quando non è nessuno degli enti? È, vero, intanto, che essa non è nessuno di questi enti che sorgono su di essa; ma, nondimeno, nulla vieta ch'ella sia qualche altra cosa, se è vero peraltro che non si esaurisce certo nella materia la totalità degli esseri! Certo si è che ella non è alcuno degli esseri che affiorano sul suo sustrato — e sono enti, questi —; allora, essa sarà 'non ente'. Né potrebbe, veramente, rappresentata come qualcosa d'informe, essere una forma; non potrà, pertanto, essere annoverata neppure tra quelle. Anche sotto questo profilo, dunque, sarà 'non ente'. [24] [25] [26]

In conclusione: essendo 'non ente', sotto l'uno e l'altro aspetto, essa sarà anche 'non ente' in tutte le molteplici vie. Se, dunque, la materia, da un lato, è esclusa dal modo di essere degli enti veraci e, d'altro lato, non riesce neppure a raggiungere il modo di essere di quelle cose che sono dette falsamente enti, non essendo neppure un riflesso della forma razionale al pari dei sensibili di quaggiù, in qual superstite genere di realtà potrebbe essere còlta? E se non rientra in nessuna specie di essere, in che cosa, allora, potrebbe essere attuale? [27]

V. — Come ci esprimeremo, dunque, su di essa? Che significa ch'essa sia 'materia degli esseri'? Gli è, ecco, ch'ella è, potenzialmente, questi esseri. Poiché è in potenza, per conseguenza non è ancora, in quanto è per essere; ma l'essere, a lei, va limitato unicamente all'annunciato futuro. [28]

Come a dire: questo suo essere, in buona sostanza, è protratto a quello che essa sarà. Pertanto, nel suo essere potenziale, ella non è una qualche cosa, ma, sempre potenzialmente, 'tutte le cose'; ma, pur non essendo nulla in sé e per sé, se non soltanto quello che è, cioè materia, non è neanche 'attuale'; poiché, se ella dovesse essere qualcosa di attuale, ella sarebbe proprio quello che è in atto e non piú la materia; ma, allora, non sarebbe materia, in senso assoluto, ma cosí, com'è materia il bronzo citato.

La materia, pertanto, sarebbe il non ente, non però nel senso di qualcosa di diverso dall'ente, come, ad esempio, il movimento; poiché questo, anzi, poggia sull'ente poiché sorge, per cosí dire, da esso e sta in esso: la materia, invece, è come scagliata fuori e del tutto recisa dall'essere e non riesce a mutare se stessa, ma quello che era sin dal principio — ed era non ente — quello resta, parimenti, nella eternità.

Anche dal principio ella non fu qualcosa di attuale in quel suo starsene remota da tutti quanti gli esseri; e non lo divenne mai. Poiché, da quegli esseri che furono vogliosi d'immergersi in lei, ella non ha saputo neppure trarre un bagliore onde irrorarsene; ma, ferma in quel suo 'orientamento ad altro', è sempre potenziale 'verso la cosa successiva'; appena cessata la processione dei primi esseri, ella fa la sua apparizione, ma divien subito preda delle cose che dopo di essa sorgono e si ritrae al loro margine estremo.

Fatta preda, cosí, da questo duplice ordine di esseri, essa non è, in atto, né degli uni né degli altri; ma questo solo le avanza, di essere cioè, in potenza: un inconsistente e malcerto simulacro, che non riesce a reggersi in una forma. Quindi, un'ombra in atto; quindi, una menzogna in atto! Gli è come dire, la verace menzogna; il che significa il reale non ente. Se ella è dunque, attualmente, il non essere, essa è, in piú alto grado, non-ente, e, per conseguenza, l'autentico non essere.

Ce ne vuole, dunque, ad essere attualmente qualcuna delle cose esistenti, per quella cosa che abbia la sua verità

nel non essere! E se proprio si vuole ch'essa lo sia, ebbene, essa è necessariamente 'l'attuale non essere', sí che, sfuggita dal verace essere, ella faccia consistere il suo essere nel non essere; poiché se tu, a esseri illusorî, togli proprio la loro menzogna, tu vieni cosí a sottrarre quella loro qualsiasi essenzialità che avevano; e, del pari, se tu, negli esseri che hanno nel potenziale il loro essere e la loro essenza, introduci l'atto, tu hai già bell'e distrutto il fondamento della loro esistenza, poiché questo loro essere era fondato sulla potenzialità. 34

Per concludere: se occorre serbare la materia come indistruttibile, si deve serbarla proprio come 'materia'; si vuol dunque riconoscere ch'ella è, come sembra, unicamente 'potenziale', affinché sia quello che è; altrimenti, bisogna ribattere questi argomenti.

ESSENZA, OVVERO QUALITÀ
Enneade II, 6 (17)

I. — L'ente e l'essenza sono qualcosa di diverso tra loro? E, forse, mentre l'ente è come denudato di tutto il resto, l'essenza, invece, è l'ente più tutto il resto, cioè: movimento, quiete, identità, alterità; elementi, questi, di essa? Allora, essenza è l'insieme, mentre ognuno di essi è solo un singolo: l'uno, ente; l'altro, moto; l'altro, poi, un'altra cosa. Il moto, per dirne uno, è un ente solo accidentalmente; ma è anche essenza, accidentalmente, ovvero un elemento integrante della essenza? Ecco, anch'esso è essenza; anzi tutte le cose, lassú, sono essenza. Perché, dunque, non è cosí anche quaggiú? Lassú, ecco, tutto è uno, quaggiú, invece, si tratta soltanto di imagini da prendersi separatamente: una, un'altra, e cosí via. Proprio come nel seme umano, tutto è adunato insieme e ogni singola cosa è tutto e non già mano, a sé, e, pure a sé, capo; nel corpo, in séguito, le parti si distinguono l'una dall'altra, giacché sono imagini soltanto e non realtà vere.

Ora, quanto alle qualità, nel mondo superno, le diremo 'differenze di essenza che ineriscono all'essenza o all'ente', differenze, però, che rendon diverse le essenze solo tra di loro; e, in tutti i casi, le rendono essenze? La cosa, ecco, non è assurda, limitatamente però, alle qualità di quaggiú, tra le quali alcune sono veramente differenze di essenze come 'bipede' e 'quadrupede', ma altre non sono differenze sostanziali e non han proprio altro nome che quello

di semplici qualità. Ciò nonostante, una stessa cosa diviene, volta a volta, differenza integrante una determinata essenza e anche, in un diverso soggetto, non 'differenza', non 'integrante la essenza' ma, un semplice accidente: ad esempio, il bianco nel cigno o nella biacca è integrante, in te, invece, è accidentale. Ossia: il bianco che è contenuto nella forma razionale è costitutivo integrante e non qualità; quello, invece, che affiora soltanto alla superficie delle cose è qualità. Forse, però, sarà bene distinguere la qualità in due specie: l'una sostanziale, esistente, cioè, come una certa proprietà dell'essenza; l'altra, invece, unicamente qualitativa, è quella onde un'essenza è qualificata, in modo che questa qualità non provochi nessun cambiamento in seno alla sostanza né derivi, poi, dalla stessa sostanza ma, essendo questa già bell'e compiuta, produca soltanto, dall'esterno, una certa disposizione e una semplice aggiunta, successiva alla essenza della cosa, dove che avvenga, in un'anima o in un corpo. Ma è proprio vero che il bianco visibile nella biacca è parte costitutiva integrante di essa? È un fatto che nel cigno non è un costitutivo integrante, tant'è vero che potrebbe pur aversi un cigno non bianco! Ma nella biacca, sí; parimenti, nel fuoco, il calore. E se uno, intanto, dicesse che nel fuoco la 'igneità' è l'essenza e nella biacca è essenza qualcosa di corrispondente? È vero, comunque, che, nel fuoco visibile, 'igneità' o calore che dir si voglia è costitutivo integrante dell'essenza; e parimenti lo è, nell'altro esempio, la bianchezza.

Le stesse cose, dunque, possono essere costitutive integranti — e non sono, allora, qualità — e possono non essere costitutive integranti, ed eccole, allora, qualità; ora, sarebbe assurdo ritenere che là dove siano costitutive integranti esse siano qualcosa di diverso di quando non lo siano, mentre in realtà la loro natura permane identica. Si deve dunque dire, piuttosto, che le forme razionali, le quali producono di tali cose, siano essenziali tutte quante; ma il prodotto di queste forme ha di già quello che lassú è 'un qualcosa', quaggiú è solo un 'qualificativo' non 'un qualcosa'.

8 Ond'è che noi incorriamo in errori, perpetuamente, intorno al 'qualcosa' e, come sdrucciolando, nella ricerca di esso, siamo tratti giú nel qualitativo. In realtà, il fuoco non è quello che noi chiamiamo tale, con lo sguardo volto alla sua qualità; dal canto suo, esso è, invece, essenza; ma quelle cose che noi attualmente vediamo — alle quali mirando — gli diamo il nome di fuoco, ci distolgono dal 'qualcosa', onde noi limitiamo la nostra definizione al 'quali-
9 tativo'. E, nei sensibili, ciò è ragionevole, poiché nessuno di essi è veramente sostanza, ma solo un susseguirsi dei suoi modi di essere.

Di qui scaturisce anche quel problema, come mai un essere consti di non essere. Fu già detto che la cosa che diviene non può essere identica alle cose da cui diviene; ora, però, si deve aggiungere che ciò che diviene non è neppure
10 essenza. Ma come potremmo noi parlare di un'essenza di lassú la quale, nel senso dichiarato, consti di ciò che non è essenza? Certamente, l'essenza di lassú — risponderemo — possedendo l'essere in un senso piú proprio e piú puro è essenza — fino al limite estremo delle differenze — in una maniera reale; o, meglio, nel novero di tutto ciò cui diamo il nome 'essenza', noi includiamo, in piú, le sue potenze di operazione; 'essenza', questa, che da un lato attinge apparentemente la perfezione di Lui; ma, forse, d'altro lato, essa è alquanto diminuita per questa inclusione di potenze operanti, in quanto perde la semplicità, non solo, ma anche si allontana, oramai, da Esso.

11 II. — Ritorniamo, comunque, alla qualità: importa esaminare che cosa sia, in definitiva. Forse, vogliamo dire, raggiunta che sia tale conoscenza, avrà un po' piú di tregua la nostra dubbiezza. Orbene, ricerchiamo, dapprima, la soluzione di quel problema già posto: se una stessa cosa possa ammettersi a volte come semplice qualità a volte come costitutivo integrante di una essenza, nel qual caso non dovremmo scandalizzarci che la qualità nonché essere il costitutivo di una essenza, lo sia piuttosto di una essenza che è già qualitativa.

Ora, nella essenza qualitativa, l'essenza che è come a dire il suo essere 'qualcosa', deve precedere il suo esser qualitativo. Ebbene che cosa è, nel caso del fuoco, l'essenza anteriore alla essenza qualitativa? Il corpo, forse? E allora il corpo dovrebbe essere, proprio come categoria, essenza! Il fuoco, invece è un corpo caldo e questo insieme allora (corpo + caldo) non sarebbe essenza; ma il caldo sarebbe in esso accidentale, così come è accidentale in te il camuso. Pertanto, astrazion fatta dal calore, dallo splendore, dalla leggerezza — le quali cose, sì, apparentemente sono qualità — e pure dal suo riverbero, non resta altro che l'estensione tridimensionale: e, allora, la materia sarebbe l'essenza? Ma no, non si può pensare questo, perché essenza è piuttosto la forma. Ma la forma è pure qualità! No, non è qualità, ma concetto, la forma! Ma che sono, allora, le cose che constano di concetto e di sustrato? Non certo ciò che è visibile e ciò che brucia! Questo è qualitativo. A meno che uno dica che il bruciare è attività proveniente dal concetto; ma allora, tanto il riscaldare quanto l'imbiancare e altre cose del genere sarebbero attività creatrici. Insomma, quanto alla qualità, non avremmo più dove confinarla. 12 13

Ora, sarebbe meglio negare il nome di qualità a tutto ciò di cui si dice che sia costitutivo integrante dell'essenza, dal momento che esso sgorga come atto dalle forme razionali e dalle potenze essenziali; e riserbarlo, invece, solo a quelle cose che sono al di fuori di ogni essenza, e che non sono più ridotte, così, a delle apparizioni, che in un determinato caso fan da qualità e in altri casi non fanno da qualità; esse, invece, occupano quel che sovrabbonda in un momento successivo all'essenza, come, per esempio, e virtù e vizi e bruttezza e bellezza e sanità e il fatto di avere una certa figura. Beninteso, triangolo e quadrato, in sé e per sé, non sono qualitativi; ma il processo di divenir triangolo in quanto ci si riveste di quella forma, si deve ben dire qualitativo, non la triangolarità, dico, ma il processo formativo. Qualità, inoltre, le arti e le attitudini, in 14

15 genere; la qualità, per concludere, consiste in un determinato atteggiamento — nelle essenze già esistenti — il quale può sí stare insieme alle essenze, sia come un acquisto ulteriore sia come una dotazione iniziale; ma, anche nel caso che fosse assente, l'essenza non avrebbe proprio nulla di meno di quello che ha. Inoltre, tale qualità è soggetta al mutamento piú o meno facilmente; a segno che ve n'ha di due specie: l'una mutevole, l'altra costante.

16 III. — Il pallore, dunque, che è in te, deve essere ritenuto non come qualità, ma come un'attività operante che emana palesemente, dalla potenza di render pallidi; anzi, nel mondo superno, tutte le cose cui diamo il nome di qualità non son altro che attività che traggono il qualitativo solo dalla nostra opinione, per il fatto che esse sono, una per una, qualità differenzianti le essenze l'una dall'altra e dotate,
17 in se stesse, di una loro propria caratteristica. Ma quale differenza produrrà la qualità di lassú? Poiché, anche queste di quaggiú sono attività. Gli è, ecco, che queste non indicano quale sia la quiddità dei loro sustrati, né la loro alterazione, né la loro caratteristica, ma si limitano a indicare soltanto quella che noi diciamo ' qualità ', e che invece lassú è attività. Di conseguenza, se tu hai, da un canto, una ' particolarità di una essenza ', è chiaro, di per se stesso, ch'essa non è un qualitativo; se, d'altro canto, tu isoli, con l'astrazione logica, ciò che è proprio in esse, senza toglierne proprio nulla, ma anzi prendendo o generando un nuovo concetto, ecco che tu hai prodotto ' il qualitativo ', dopo aver preso, per cosí dire, una parte dell'essenza, quella che affiora alla sua superficie.

18 Se è cosí, nulla vieta che anche il calore, inerente, com'è, al fuoco, sia una certa forma e attività del fuoco e non già una sua qualità e che, in un altro senso, esso sia, d'altronde, qualità, allorché sia preso, isolatamente in un altro soggetto e non piú quale forma di una essenza, ma sia unicamente, tale qualità, come orma ed ombra e imagine che abbia disertato la sua essenza, della quale

essa era l'attività. Dunque, tutto ciò che è accidentale e non è attività e forma di essenze — donde scaturiscono le forme particolari — tutto questo è qualitativo.

Valgano altresí come esempio di ciò che vuol esser detto 'qualità' le abitudini e altre disposizioni dei soggetti, mentre i loro archetipi — nei quali consiste la loro primaria esistenza — sono le operanti attività di quei principi. Cosí non accade che una stessa cosa sia qualità e non qualità, ma quello che è isolato dalla sua essenza è un qualitativo, quello invece che è congiunto con questa è pure essenza o forma o attività. Poiché se qualcosa persevera in se stessa non può identificarsi a quella che sta in un altro, cadendo dal suo grado di forma e di atto. In tutti i casi, ciò che non è giammai forma di un'altra cosa ma è sempre solo accidente, questo è puramente e unicamente 'qualità'.

LA MESCOLANZA PERMEANTE IL TUTTO
Enneade II, 7 (37)

I. — Dobbiamo esaminare, nei corpi, quella mescolanza di cui si afferma che 'permei il tutto'. È possibile che, in caso di liquido mescolato a liquido, ognuno dei due penetri, 'tutto nel tutto', nell'altro, o che l'uno solo pervada l'altro? — ché, del resto, purché il fenomeno avvenga, quale che ne sia il modo, tra i due, non importa nulla —.

2 Veramente, quelli che si appagano della semplice giustapposizione, è bene lasciarli da parte, perché il loro è piuttosto un miscuglio anzi che una vera mescolanza, sempre che, peraltro, si debba fare della mescolanza quel tutto omogeneo, tale che ciascuna parte, per minima che sia, consti di quegli elementi di cui si dice che sono mescolati. Ora, 3 quelli che fan mescolare le sole qualità e credono giustapposta, semplicemente, la materia dell'uno e dell'altro corpo, e introducono in essi le qualità provenienti da entrambi, potrebbero riuscir persuasivi solo con mandare a monte la 'mescolanza permeante il tutto', per le seguenti ragioni: a risulterebbe che le grandezze delle masse si frantumerebbero, se non si desse nessun intervallo in nessuno dei corpi, se cioè la suddivisione non dovesse arrestarsi mai per quella penetrazione — l'uno nell'altro — estesa per l'intero corpo; 1 b e si dà pure il caso che il risultato della mescolanza occupi un volume maggiore che ognuno dei due e, precisamente, così esteso quanto è il volume risultante dall'insieme dei

due. Eppure, se la penetrazione fosse stata sul tipo ' tutto attraverso il tutto ', sarebbe occorso — potrebbero dire — che il volume di quello tra i due in cui l'altro si fosse versato dentro, persistesse identico! Ove pure il volume non aumenti, essi se ne appellano a certe sfuggite di aria, al cui posto penetrerebbe uno dei due corpi. Ancora: nel caso *c* di una mescolanza tra un corpo piccolo e uno più grande, come potrebbe estendersi il piccolo nel grande a tal segno da pervaderlo tutto? Queste ed altre, le obiezioni che accumulano.

D'altro canto, coloro che presentano la ' mescolanza per- 5 meante il tutto ' potrebbero pur sostenere che — anche lasciando che la mescolanza avvenga sul tipo ' tutto nel *a* tutto ' — la intersecazione dei corpi sia ben possibile senza che essi, frantumati, periscano. Del resto — possono aggiungere — anche il sudore, non produce sminuzzamento nel corpo e neppure lo crivella. A voler obiettare che la natura 6 era padronissima di agire così, per dare un varco al sudore, si può ribattere: sì, è vero; ma anche negli oggetti fabbricati artificialmente, purché siano sottili e senza lacune, è dato osservare che il liquido li intride di sé totalmente; tanto che il liquido vi scorre attraverso sino all'altra parte. Intanto, se si tratta di corpi, com'è possibile che questo avvenga? Che essi si pervadano, senza tagliuzzarsi, non è facilmente pensabile; tagliuzzati, per contro, totalmente, si distruggerebbero a vicenda: è di piena evidenza.

Quando i primi si appigliano al fatto che non in ogni *b* 7 caso di mescolanza si ha un aumento, sono essi stessi che forniscono agli altri una valida ragione nelle ' sfuggite di aria '. Contro la difficoltà dell'aumento dei volumi, la risposta è stentata; nondimeno che cosa vieta di ribattere che, apportando, l'uno e l'altro caso, un suo contributo di grandezza, insieme con le altre qualità, necessariamente deve aver luogo l'aumento? No, certo; neppure questa grandezza va perduta, 8 come neppure le restanti qualità; anzi come lì, nelle qualità, sorge un nuovo tipo di qualità — un misto di entrambe —, alla stessa guisa sorge una grandezza nuova: lì per lì, natu-

ralmente, la mescolanza produce, da entrambi i corpi, la grandezza risultante.

9 A questo punto, però, gli altri potrebbero obiettare a costoro: — Se si deve soltanto adagiare materia accanto a materia e massa accanto a massa (alla massa è congiunta la grandezza) voi ripetete precisamente la nostra dottrina; se, al contrario, rientra nella 'mescolanza permeante il tutto' anche la materia con la grandezza ch'è nativamente in essa, questo caso non sarebbe come quando segmento più segmento stiano immediatamente vicini dalla parte delle estremità, e si tocchino nei loro punti estremi — è il caso, evidentemente, dell'addizione dei segmenti — ; ma saremmo allora in quell'altro caso in cui si faccia combaciare segmento a segmento, sì da non avere aumento di sorta.

10 Ma che un corpo minore pervada interamente un corpo maggiore — e persino il minuscolo pervada uno enorme — è cosa, questa, che rientra proprio in quei casi in cui la mescolanza è palese. Nei casi in cui essa non è evidente, è ben possibile, di certo, ritenere che il minore non penetri dentro in tutta quanta l'estensione del maggiore; intanto, almeno nei casi in cui la mescolanza è palese, il fatto, per sé, si deve ammettere; che se essi vogliano trovarne la spiegazione nella 'estensione della massa', non è una molto persuasiva spiegazione, questa, che attribuisce a una massa minuscola una estensione in qualcosa di enorme.

11 Tant'è vero che essi, neppure nella trasformazione di un corpo — come quando dall'acqua vien fuori l'aria — ammettono, in esso, un aumento di grandezza.

II. — Una ricerca da farsi in sé e per sé, questa: che cosa accada, cioè, quando una massa, che era propriamente acqua si tramuta in aria, e come si spiega, nel nuovo corpo, la maggiore estensione.

12 Ora, però, appaghiamoci di quanto è stato detto, sebbene, l'una e l'altra parte sia munita di copiosi e varî argomenti. Quanto a noi, esaminiamo che cosa convenga ritenere su questo, quale dottrina, cioè, s'accordi con quanto siam venuti

dicendo o, ancora, se affiori una qualche idea nuova che prescinda da quelle sinora espresse.

Ebbene, facciamo il caso che attraverso la lana filtri l'acqua o che un papiro stilli l'acqua che si trova in esso; come non ammettere che l'intero corpo acqueo penetri attraverso di esso? Ovvero, anche quando il gocciolio è cessato, come possiamo limitare il contatto solo tra materia e materia, tra massa e massa? come faremo entrare in mescolanza unicamente le qualità? Perché, evidentemente, la materia dell'acqua non è semplicemente 'adagiata accanto' esteriormente al papiro e neppure, d'altro canto, se ne sta solo in alcuni interstizî di esso; il papiro, difatti, è tutto quanto umido e in nessun punto la sua materia è spoglia di tal qualità. E se dappertutto la sua materia è accompagnata a questa qualità, vuol dire che in ogni punto del papiro c'è acqua. O, forse, non l'acqua, ma la qualità dell'acqua? Ma, in tal caso, l'acqua, che pur esiste, dov'è andata a finire? Perché poi la massa non è rimasta la medesima? Ecco, l'aggiunta di acqua ha esteso il papiro; esso, cioè, ha ricevuto una grandezza dall'acqua sopraggiunta. Intanto, se esso ha ricevuto grandezza, è una determinata massa che si è aggiunta; e se si è aggiunta, essa non è stata assorbita nell'altra massa; dunque, la materia dei due corpi dovrebbe trovarsi in punti diversi. O, che cosa vieta che, come tra l'uno e l'altro corpo v'è un vicendevole dare ed avere di qualità, altrettanto sia della grandezza? No, perché qualità che s'incontra con qualità non è più quella che era, ma si accompagna alla nuova; e in quel semplice stare insieme con la nuova, perde in purezza, non è più, assolutamente, quella che era, ed è, invece, malcerta; al contrario, grandezza che s'incontra con una nuova grandezza non svanisce.

Il senso, poi, dell'espressione: 'un corpo che penetra in un altro lo sminuzza completamente' dovrebbe dar da pensare a chiunque; poiché anche noi stessi insegniamo che le qualità penetrano nei corpi, senza però provocare scissure. Gli è che sono incorporee! Sí, ma se la materia è anch'essa incorporea, perché mai — essendo incorporea sia la materia

che le qualità e sul presupposto che queste siano in tale proporzione da considerarsi poche — esse non pervadono il
18 corpo in compagnia della materia e alla stessa sua maniera? Il fatto però che i corpi solidi non pervadano altri corpi solidi sarebbe dovuto a questo che essi sono dotati di tali qualità da trovare ostacolo alla penetrazione; ovvero il loro affollarsi insieme rende impossibile di provocare tale penetrazione in compagnia della materia?

Ora, se la moltitudine delle qualità causa quello che noi chiamiamo 'corpo denso', allora causa della impenetrabilità si è questa moltitudine; se invece la densità è una qualità tutta speciale — proprio come quella che chiamano 'corpo-
19 reità' — la causa è questa speciale qualità. Di conseguenza, non le qualità in quanto qualità produrrebbero la mescolanza, ma le qualità in quanto abbiano una determinata natura; né, d'altro canto, la materia in quanto materia sarà refrattaria alla mescolanza, ma la materia in quanto sia accompagnata da una determinata qualità; tanto più, poi, che la materia non possiede una sua propria grandezza se non nel senso che non può farne gètto. E basti, così, su questa agitata controversia.

20 III. — Ma, giacchè abbiamo menzionato la 'corporeità', si vuole esaminare se la corporeità sia quel complesso che risulti da questo, ovvero se sia una certa idea o una qualche forma razionale, che, venuta dentro la materia, crei il corpo. Ora, se il corpo consiste proprio in questo, cioè nella risultante di tutte le qualità insieme con la materia, in questo pure consiste la corporeità. Ma anche se sia una forma razionale, che, accostatasi, crei il corpo, tale forma razionale, evidentemente, serra in sé, come abbracciandole, tutte
21 quante le qualità. Questa forma razionale, poi, — se non è, peraltro, quasi una definizione che esprima che sia la cosa, ma è una forma creatrice della cosa stessa — non deve comprendere nella sua orbita la materia, ma deve essere 'forma in materia' e, venuta che sia, portare a compimento il corpo;
22 e, precisamente, il corpo non è altro che materia più forma

immanente; la forma, poi, in se stessa, come idea, deve potersi contemplare, scevra di materia e pura, — per quanto essa possa essere ognora inseparabile dalla materia. Certo, la forma separata è unicamente un'altra, in seno allo Spirito; ed è in seno allo Spirito perché essa stessa è spirito. Ma di questo, altrove.

LA VISTA; OVVERO PERCHÉ LE COSE LONTANE APPAIONO PICCOLE

Enneade II, 8 (35)

I. — Le cose lontane appaion minori e quelle gran tratto distanti sembrano presentare un breve intervallo, mentre le cose viste da presso sono proprio quali appaiono nella precisa distanza che hanno? Minori, sì, appaiono, ai riguardanti, le cose lontane, perché la luce tende a contrarsi, proporzionandosi, a un tempo, sia alla visione che alle dimensioni
2 della pupilla; e poi, perché quanto più sia remota la materia della cosa vista, tanto più la forma arriva tutta sola in se stessa, per così dire, — del resto, anche la grandezza è, come la qualità una sua forma — a segno che solamente la sua forma razionale ci raggiunga; ovvero anche perché noi avvertiamo la reale grandezza solo in quanto la percorriamo e la sormontiamo in tutta la sua estensione, parte per parte e per questo, naturalmente, occorre che l'oggetto non solo sia presente ma anche vicino, a che sia conosciuto quanti-
3 tativamente; ovvero anche perché la grandezza è vista solo accidentalmente, mentre il colore è primario oggetto di contemplazione. Da presso, quindi, è dato conoscere sino a qual punto un oggetto sia colorato; da lontano, invece, si può conoscere solo che esso è colorato; ma le parti, raccorciate come sono quantitativamente, non consentono una esatta
4 valutazione della estensione; senza dire del resto, che anche i colori stessi non giungono se non offuscati.

Qual maraviglia, allora, che anche il caso delle grandezze debba assimilarsi precisamente a quello dei suoni che

diminuiscono a misura che il loro configurarsi giunga piú attenuato? Poiché, anche in questo esempio, l'udito mira a una idea e avverte la grandezza solo accidentalmente. Veramente, nel caso dell'udito, è discutibile ch'esso avverta la grandezza solo accidentalmente; poiché a chi deve allora primariamente rivelarsi la grandezza contenuta nel suono, cosí come la grandezza visibile si rivela al tatto? Ora, ciò che appare come grandezza sonora, l'udito lo coglie non già in funzioni quantitative ma secondo una gamma di piú e di meno; e non è avvertita accidentalmente questa vorrei dire 'intensità', come anche il gusto non avverte mica accidentalmente la intensità del dolce! Per contro, la grandezza vera e propria è data, nel suono, dal limite sino a cui si estende: tale estensione si può pure accidentalmente desumere dalla intensità ma non proprio precisamente, poiché da un lato ogni suono ha una sua propria identica intensità, e questa, d'altro lato, si moltiplica propagandosi in tutto quanto lo spazio che riempie.

Intanto, ritornando ai colori, questi non diventan già piccoli, ma sbiaditi, mentre le grandezze si fan proprio come piccole! In entrambi i casi, ecco, è comune il 'meno di quel che sono'. Orbene, nel colore, il meno consiste nello sbiadirsi, nella grandezza, invece, il meno si è l'impicciolirsi; ond'è che, tenendo dietro di pari passo al colore, la grandezza, con la stessa proporzione, diminuisce. Piú chiaro, però, è tale comportamento, nel caso di oggetti variamente articolati, come, ad esempio, delle colline che abbiano molte case e una quantità di alberi e tante altre cose; delle quali, ove mai sia vista, singolarmente, ciascuna, essa vi metterà in grado di misurare il tutto, partendo dalle singole cose viste; ma se non viene proprio la forma, cosa per cosa, l'occhio, nel misurare la sottostante estensione è privo della possibilità di conoscere in rapporto a ogni singola forma il complesso nella sua reale entità.

Del resto, anche per gli oggetti visti da vicino è cosí: qualora essi siano variamente articolati, ma vengano colti solo con un colpo d'occhio, in massa, senza che siano os-

servate, nella loro compiutezza, le singole forme, tanto più piccole, allora, appariranno le cose quanto più ciascun particolare resti come sottratto alla visione; qualora, invece, tutti i particolari siano osservati — misurati come sono nella loro reale entità — ecco che vengono conosciuti esattamente.

10 Tuttavia, quelle grandezze che si presentano uniformi e su un unico sfondo di colore ingannano anch'esse, in rapporto alla loro estensione, poiché l'occhio non riesce a misurare esattamente nulla di loro, parte per parte, in quanto sdrucciola, misurando, da una parte all'altra, perché non trova differenza, in ogni singola parte, su cui possa arre-
11 starsi. Il lontano, poi, sembra vicino, perché l'intervallo di distanza viene contratto, dalla sua reale estensione, per la ragione medesima. Il divario vicino, invero, non ci resta nascosto, nella sua entità, per le stesse ragioni. Del divario lontano, invece, — che l'occhio non percorre proprio qual'è, forma per forma — esso non saprebbe neppure dire quanto sia grande, in estensione.

12 II. — S'è già detto altrove che non è il caso di venirsene fuori con la 'ipotesi dei diminuiti angoli visuali'; ed ora si vuole aggiungere soltanto una cosa: colui che fa risalire la diminuizione apparente all'angolo ridotto, lascia che il restante occhio veda qualcosa fuori dell'angolo o si tratti di un qualche altro oggetto, o si tratti di qualcosa di este-
13 riore, in genere, come l'aria. Orbene, a supporre che non si lasci nulla fuori dell'angolo — perché, per esempio, la montagna è enorme — ma, allora, entriamo nei due casi seguenti: o l'oggetto della visione si adegua all'occhio, sí che non sia dato a questo di vedere nulla oltre, più, poiché la sua distanza è proporzionata all'oggetto visto: ovvero l'oggetto della visione si estende al di là, da una parte e dall'altra, del campo visivo; in tal caso, che cosa si vorrà accampare dal momento che l'oggetto sottostante appare molto minore di quello che è realmente ed è, peraltro, visto
14 con l'occhio tutto intero? Basterebbe, a convincersene, inoppugnabilmente, che si contempli persino la volta celeste.

Non si potrebbe, certo, vedere, con un unico sguardo, tutto quanto l'emisfero; né l'occhio saprebbe così ampiamente riversarsi, protendendosi sino ad esso. Nondimeno, se così piace, ammettiamolo pure. Se, dunque, esso — tutto — abbraccia il tutto; se la reale grandezza del cielo è infinitamente maggiore di quella apparente, come si potrebbe allora render responsabile di questa apparenza tanto più piccola della realtà, la 'diminuizione dell'angolo'?

CONTRO GLI GNOSTICI
Enneade II, 9 ⟨33⟩

I. — Tant'è, dunque: se la essenza semplice del Bene ci si è disvelata altresì come primordiale (poichè quanto non è primordiale non è semplice) e come qualcosa che non ha nient'altro in sé fuor di certa quale unità; se, inoltre, il così detto 'Uno' risulta identico a questa essenza (e per certo questa essenza non è dapprima un'altra cosa e, soltanto dopo, 'Uno'; né d'altro canto quest''Uno' è dapprima un'altra cosa e, soltanto dopo, 'Bene'); allora, insomma, quando
2 diciamo l''Uno' e quando diciamo il 'Bene', dobbiamo ritenere che si tratti precisamente di un tale Essere; e il termine 'uno' non vuol già predicare nulla di esso, ma additarlo semplicemente a noi stessi per quanto sia possibile.
3 In tal limite, lo chiamiamo anche il 'Primo', poiché esso è il 'semplice', senz'altro, e l''indipendente' poiché non consta di più elementi: in questo caso, infatti, dipenderebbe dai suoi componenti. Ancora: Egli non è 'in altro', poiché
4 tutto ciò che è 'in altro' è anche 'da altro'. Pertanto, se non è 'da altro' né 'in altro', se non è, neppure, manco a dirlo, un composto, non vi ha nulla, necessariamente, che sia al di sopra di Lui.

Per conseguenza, non si deve procedere in su, ad altri principî, ma, stabilito il primato dell'Uno, faremo seguire a Lui lo Spirito e ciò che nativamente pensa e poi, dopo
5 lo Spirito, l'Anima. E questo è un ordine secondo natura: non ammettere, nel regno dello Spirito, né più né meno di questi principî. Infatti: chi dica che son di meno, dovrà o

identificare Anima e Spirito o lo Spirito e il Primo. Ma si tratta d'entità l'una diversa dall'altra: fu dimostrato tante volte. Ci resta, però, da esaminare, in questo momento, se ve ne siano più di queste tre. Orbene, quali altre realtà, oltre a queste, potrebbero esistere? E nessuno, infatti, potrà mai scoprire un qualsiasi principio che sia più semplice e più alto di quella realtà di cui si è riconosciuto che è proprio così fatta da esser, cioè, il principio, di tutte le cose. Certo, non ci si verrà a dire che vi sono due principî: uno in potenza e un altro in atto. Ricavare più nature, introducendo, tra esseri in atto e immateriali, la distinzione 'in potenza' e 'in atto'? Ma è ridicolo! E neppure nelle realtà successive: non è neanche concepibile, da un canto, un certo Spirito in una sorta di quiete, e, dall'altro, uno Spirito, per così dire, in moto! Che mai sarebbe, infatti, la quiete dello Spirito? Quale sarebbe il suo moto, il suo processo? O quale l'inerzia, nell'uno, e quale la fatica, nell'altro? Lo Spirito, infatti, è quello che è, stabilito in un atto fermo, uguale, eterno. Un movimento verso lo Spirito e intorno allo Spirito rientra già nell'attività dell'Anima; e la ragione, che dallo Spirito procede fino all'Anima, rende senz'altro l'Anima intellettiva senza produrre affatto un'altra natura, intermedia tra Spirito e Anima. Non è nemmeno il caso d'introdurre, per questo, più Spiriti: uno che pensi, per esempio, e un altro che pensi di pensare. Infatti, se pur fosser diversi, nell'àmbito del nostro spirito, il 'pensare' e il 'pensar di pensare', si tratterebbe però sempre di un'unica intuizione non inconscia dei suoi atti stessi; ma sarebbe addirittura ridicolo supporre una tal dualità nel veridico Spirito laddove, per contro, nel senso più assoluto, Quello stesso del quale si diceva che 'pensa' gli è proprio 'Colui che pensa di pensare'. Altrimenti, ci sarebbe da una parte, l'atto del pensare semplicemente; d'altra parte, 'l'atto che pensa di pensare' si apparterrebbe a tutt'altro soggetto ma non già a Colui che prima ha pensato.

Se invece essi si appelleranno a una distinzione logica, questo importerà, anzitutto, una loro rinunzia a moltiplicare

ipostasi; inoltre, occorre considerare se pur la distinzione logica dia loro campo di ammettere uno Spirito che pensi, semplicemente, senza essere accompagnato dalla coscienza del suo pensare. Se una tal cosa accadesse persino in noi stessi — in noi che sempre governiamo dal di sopra volizioni e pensieri, purché siamo appena appena saggi — avremmo la
12 taccia di dissennati! Orbene, allorché il verace Spirito, negli atti di pensiero, pensi se stesso e l'oggetto intelligibile non sia fuori di Lui, ma Egli sia altresí l'oggetto intelligibile, necessariamente, nell'atto del pensare, possiede se stesso e vede se stesso; vedendo se stesso, però, si vede non già de-
13 stituito di pensiero ma pensante. In conclusione, già sin dal primo momento del pensare, lo Spirito possiede anche il 'pensiero del suo pensiero'; e ciò in assoluta unità. Niente dualismo, lassú, neppure logico. Se la realtà dello Spirito consiste in un eterno pensiero, qual posto mai daremo ad
14 una distinzione logica tra 'pensiero' e 'pensiero del pensiero'? Che se poi uno, con una nuova distinzione ancora, volesse introdurre un terzo pensiero, che s'addossi al secondo, affermante un 'pensiero del pensiero', immaginando cioè un 'pensiero del pensiero del pensiero', ancor piú evidente si farebbe l'assurdo. E perché, di questo passo, non procederemmo sino all'infinito?

15 E la ragione? Ecco: chi la faccia derivare dallo Spirito ed ammetta, poi, che, a partire da questo, sorga nell'anima una seconda ragione proveniente da quella prima ragione, affinché sia intermediaria tra Anima e Spirito, costui non farà altro che privare l'anima del pensiero, giacché essa accoglierà la sua ragione non già dallo Spirito ma da un'altra ragione intermedia; vale a dire, avrà una imagine della ragione e non la ragione stessa e, insomma, non avrà nozione dello Spirito: non penserà affatto.

16 II. — Ebbene, no. Niente piú di queste tre ipostasi. E via, ancora, negli intelligibili, quegli eccessi di soprastrutture logiche. Essi le rifiutano. Un solo Spirito, invece, che si comporta sempre a un modo, che non sbanda mai, che è una imagine del Padre, nel limite della sua possibilità.

Quanto poi all'anima nostra, in parte, ella è sempre applicata agli esseri intelligibili, in parte è volta alle cose terrene, in parte è in mezzo tra intelligibile e sensibile. Natura unica, sí, ma in piú potenze, a volte è concorde, tutta intera, con la sua ottima parte — che è pur l'ottima parte dell'essere —; a volte è la sua parte peggiore che, travolta in giú, travolge seco la parte intermedia. Ma che sia travolta in giú il tutto dell'anima, oh, questo non sarebbe consentito! Ella è soggetta a quest'affanno poiché non seppe dimorare in seno alla suprema bellezza; ove, invece, ferma, l'Anima — quella che non è parte di noi e della quale noi non siamo piú parte — mentre concede a ogni corpo di attingere per sé quanto può da essa attingere, se ne sta frattanto immune da ogni sollecitudine, essa, non reggendo il mondo in virtú di pensiero riflesso né correggendolo in qualche cosa, ma mediante quella sua visione di ciò che la precede, adorna, con prodigiosa potenza, il tutto. Quanto piú ella se ne sta in se stessa, tanto piú è bella e potente. Attingendo di lassú, l'anima dona a ciò che le tien dietro: e, illuminata com'è, eternamente, illumina. 17 18 19

III. — Illuminata, dunque, eternamente e possedendo, indefettibile, la luce, l'Anima l'offre alle realtà successive: le quali sono sempre tenute insieme e irrorate da questa luce e, nella misura della loro capacità, traggono, godendo, la vita. Gli è come se a un fuoco, posto in mezzo dove che sia, si riscaldino tutte le cose che ne siano capaci. Eppure, il fuoco rientra nelle cose che hanno un limite! Ma, allorché potenze immensurate non siano scisse dagli esseri, come sarà possibile, da una parte, che esistano, quando poi, dall'altra, non rendono nulla partecipe di loro? Sarà, anzi, una necessità che ogni ente largisca altresí del suo, altrui; altrimenti il Bene non sarà bene, o lo Spirito non sarà spirito o l'Anima non sarà questa cosa che è se, dopo il primo vivente, non ci fosse piú una qualche vita, sia pure in secondo grado, fin tanto che duri il primo Vivente. 20 21

22 Necessariamente, dunque, tutte le cose sono in mutua, sempiterna successione e appunto perché derivano da altre realtà, esse sono ' generate ' diverse. Non è a dire che nacquero una volta e basta: no; nascevano ieri, nasceranno domani, tutte le cose che hanno il nome di ' generate '; e non sono soggette a corruzione se non quelle che hanno in che decomporsi; ma ciò che non ha nulla in cui possa de-
23 comporsi non è soggetto alla caducità. Si dirà che si decompone in materia? E perché, allora, non dir mortale anche la materia? Si dirà: ' Sí, anche la materia è mortale '. Risponderemo: ' Che necessità ci fu ch'ella nascesse? ' L'affermeranno come una conseguenza necessaria? Ma anche ora
24 è necessaria! Sarà, invece, abbandonata al suo isolamento? In tal caso gli esseri divini non saranno dappertutto, ma in un luogo delimitato, saranno, per cosí dire, chiusi da una barriera! Ma se questo non è possibile, essa sarà illuminata.

25 IV. — Perdute, per cosí dire, le ali, l'anima ha creato — diranno. — No, l'anima dell'universo non soffre tale perdita. — Ma è un'anima caduta — insisteranno essi. — Dicano, allora, la causa di tale caduta. Quando cadde? Sin dall'eternità? E allora, stando alla loro argomentazione, ella è immobile nella sua caduta. Ebbe, questa, un principio? E perché non cadde prima?

26 Noi, per contro, non solo non riduciamo l'atto creatore dell'anima a un ' declino ', ma sosteniamo, piuttosto, che di ' declino ' non possa proprio parlarsi. Il ' declinare ', poi a volerlo ammettere, dovrebbe, evidentemente, attribuirsi alla dimenticanza delle cose di lassú. Immemore, l'anima? E come costruisce? Donde trae, infatti, le forme per creare, se non
27 da quanto vide lassú? Crea perché n'è memore? Dunque, non declinò affatto. Anzi, se il suo ricordo è oscuro, essa si ' inclinerà ' piuttosto verso lassú, non fosse altro che per averne una piú limpida visione.

E perché, poi, dal momento che ne serba una qualsiasi
28 memoria, non volle ritornare lassú? Inoltre, qual vantaggio

calcolava di trarre dalla creazione del mondo? Quello di "essere onorata"? Ma ciò è puerile ed è degno di coloro i quali, prendendo come punto di partenza i terreni artefici di statue, ne traggono illazioni in tutt'altro campo! E ancora: se l'anima creò il mondo per virtú di una riflessione mentre non era proprio della sua natura il creare e non era essa la potenza creante, come mai lo creò, questo mondo? E poi: quando lo distruggerà? Se, infatti, se n'è pentita, che è questa paziente attesa? Che se non se n'è pentita ancora, è segno che non se ne pentirà piú perché ormai se n'è assuefatta ed è pur divenuta, col volger del tempo, piú indulgente. Oppure aspetta le anime dei singoli? In tal caso, occorreva ormai che le anime, esperte, nella precedente nascita, dei mali di quaggiú, non ritornassero di nuovo a nascere, mai piú. Cosicché, avrebbero rinunziato, oramai, a farvi ritorno. 29

Né si ammetta che questo mondo sia nato male, per il fatto che vi sono molte cose moleste. Questo, invero, è proprio di chi aggiunge al mondo una dignità maggiore di quella che gli spetta, giacché pretende d'identificarlo col mondo dello Spirito e non lo limita, invece, a una imagine di quello. O quale altra piú bella imagine ci potrebbe essere di Lui? Quale altro fuoco, oltre quello di quaggiú, è una imagine migliore del fuoco superno? O quale terra mai, diversa da questa, tien dietro alla terra di lassú? Quale sfera mai è piú esatta o ordinata in piú armonioso movimento, della nostra — dopo quel complesso, lassú, del mondo intelligibile, che l'abbraccia in sé? V'è un altro sole, dopo il Sole dello Spirito, che sia da preferirsi a questo nostro sole visibile? Quale? 30 31

V. — E dire che essi, i quali pure hanno un corpo, com'è quello degli uomini, e desideri e dolori e ire, nonché tener per vile il loro potere, van dicendo, anzi, ch'è loro consentito, di aver contatto con l'intelligibile; il sole, per contro, non sarebbe, secondo loro, piú libero da passioni, piú ordinato e piú inalterabile che la nostra umana energia! E gli negano persino la facoltà di pensare, mentre egli è migliore 32 33

di noi, creature pur mo' nate, vittime di tanti ostacoli e di tanti inganni nel nostro cammino verso la verità.

34 Né dovrebbero, essi, affermare che la loro anima e così pure quella della gente più trista è immortale e divina, mentre poi il cielo tutto e gli astri di lassù — che son di tanto più belli e più puri — non avrebbero goduto la comu- 35 nione dell'Anima immortale! Ché essi vedono bene, lassù, l'ordine stabilito sia in bellezza di figure che in regolarità; essi, proprio essi, che gridano più di tutti allo scandalo per il disordine, quaggiù, sulla terra! Come se l'anima immortale abbia scelto a bella posta questo luogo peggiore ed abbia preferito cedere il luogo migliore all'anima mortale.

36 Ma, irragionevole, ancora, si è il fatto ch'essi introducono, quasi di sorpresa, quest'altra anima, che fanno risultare composta di elementi. Infatti, in che modo potrebbe la 37 compagine di elementi, avere una vita, quale che sia? Il loro fondersi, invero, produce o caldo o freddo o misto, ovvero secco o umido o una mescolanza di questi attributi. Ma come potrebbe dar coesione ai quattro elementi, un'anima costituita di elementi stessi e perciò posteriore? E quando aggiungono ad essa e percezione e volontà e infinite altre potenze, che si dirà mai?

38 Essi, però, non stimando questa creazione e questa terra, affermano ch'è stata fatta, per loro, una 'nuova terra', alla quale certamente se ne andranno, partendo di quaggiù: ed 39 ecco la 'ragione del mondo'. Eppure, che cosa dovrà esserci, per loro, in un modello di mondo che odiano? Donde, poi, questo modello? Questo, infatti, per loro, è opera di uno che intanto ha creato il modello in quanto è già 'declinato' alle cose di quaggiù.

40 Orbene, se lo stesso creatore ebbe tanta ansia di produrre un altro mondo, dopo il mondo intelligibile di cui era già in possesso — per quale necessità, poi? — una delle due: creò egli il modello prima o dopo di questo mondo? Prima? Oh bella, e perché? — Perché le anime si tenessero custodite. — E come andò che non si custodirono? Fu inutile, dunque, 41 questo modello? Che se, poi, Egli ha creato il modello dopo il

mondo, traendo da esso la forma, dopo averlo spogliato della materia, sarebbe bastata alle anime, già esperte, — quanto al custodirsi — la semplice prova. Ma se essi pretendono di aver ricevuto nelle anime la forma del mondo, che è mai questa modernità di linguaggio?

VI. — Che cosa bisogna dire delle altre 'ipostasi' che introducono, 'dimore di esilio' e 'riverberi' e 'penitenze'? Se, infatti, intendono per 'penitenza' il sentimento dell'anima, allorché si trova nel suo pentimento; se con 'riverberi' accennano al fatto che l'anima contempla le imagini, per così dire, degli esseri e non già gli esseri stessi: si tratta pur sempre di gente che ciancia a vòto per impastare una sua dottrina particolare. 42

Ma essi, come coloro che non si riannodano all'antica dottrina ellenica, vi metton le mani plagiando, mentre gli Elleni non solo avevano idee chiare ma parlavano anche, senza orgoglio, di 'salite che dalla caverna, a poco a poco, progredivano, sempre più, ad una più verace visione'. 43

Perché, in generale, da una parte costoro han saccheggiato Platone; dall'altra, le loro innovazioni miranti a fondare una propria filosofia, sono delle trovate che esulano dalla verità. Poiché anche 'i giudizi e i fiumi dell'Ade e le trasmigrazioni dei corpi' sgorgan di quella fonte. Così pure, in quella loro moltiplicazione d'intelligibili, l'Ente e lo Spirito e il Demiurgo — ch'è un altro essere — e l'Anima: tutto ciò è usurpato da quanto è detto nel Timeo. Ecco, infatti, le parole platoniche: 'Lo Spirito contempla le idee immanenti in Colui che è vivente; orbene, nella stessa misura, anzi nello stesso numero, il Creatore dell'universo pensò che il mondo dovesse possederle'. Ma essi, mal comprendendo, interpretarono così: vi è, da una parte, lo Spirito in quiete, che contiene in sé tutti gli esseri; v'è, dall'altra, presso di Lui, l'altro Spirito, contemplante: e poi, lo Spirito che riflette — spesso essi sostituiscono allo Spirito riflettente, l'Anima creatrice —; e credono che tale sia, secondo Platone, il Demiurgo, ben lontani dal sapere chi esso sia. E, 44 15 46 47

insomma, anche sul modo della costruzione del mondo e in molte altre cose essi interpretano falsamente Platone e torcono al peggio le concezioni di Lui, quasi che essi abbian compreso la natura intelligibile, mentre Lui e quegli altri beati filosofi, no!

48 Inoltre, assegnando un nome alla moltitudine degli intelligibili, essi s'illudono di apparire quali scopritori dell'esatta verità, mentre invece traggono, proprio per questa moltitudine, la natura intelligibile alla somiglianza della natura 49 sensibile e inferiore; quando urge, al contrario, perseguire, lassú, il piú piccolo numero possibile e, assegnando all'Essere posteriore al Primo tutte le cose, sbarazzarsi della moltitudine; poiché Lui è 'tutte le cose': Spirito primigenio ed Essenza e quante altre cose belle seguono la Realtà primitiva.

Terza Forma: l'Anima. Ma quanto alle differenze tra anima ed anima, cerchiamone la traccia nelle passioni o 50 nella natura; ma non stiracchiamo in nulla le parole di uomini divini; accogliamo, anzi, benignamente le dottrine degli antichi in quanto tali, dopo aver accolto altresí, da loro, ciò che dicono con tanta bellezza: immortalità dell'anima; mondo dello Spirito; Iddio — il primo —; la necessità della fuga dell'anima dalla compagnia del corpo; la separazione, anzi, da esso; la fuga dal divenire all'essere. 51 Queste cose, che si trovano in Platone, se essi le citano senza intorbidarle, in questo senso preciso, fanno bene. Padronissimi, certo, di dissentire; ma non ci taccino d'invidia se diciamo: Non straziando e schernendo gli Elleni, 52 essi faran garanzia delle loro dottrine presso gli uditori, ma dimostrando l'esattezza, nei confronti di quelle elleniche, di quanto essi credon loro opinione originale; citando, con filosofica benignità, le opinioni dei Greci anche là dove contrappongano — onestamente! — le loro critiche, avendo la verità dinanzi agli occhi e non andando a caccia di rinomanza col gettar biasimo su uomini già vagliati, sin dall'antichità, e riconosciuti valenti per giudizio di gente non 53 mediocre, e col dire ch'essi sono migliori di loro. E sí che,

quanto meno le affermazioni degli antichi sulle realtà intelligibili sono state fatte con un sentimento così superiore e con vera sapienza; e saranno riconosciute facilmente da chi non si lascia ingannare dalla illusione che sfiora, rapida, gli uomini; mentre le cose dette posteriormente da costoro sono plagi dagli antichi ed hanno di proprio solo delle aggiunte mal cementate; e là dove voglion farla da avversari, essi introducono generazioni e corruzioni per ogni parte complete; inoltre, gettano scherno su questo universo e fan colpa all'anima della sua comunione col corpo e vituperano Colui che regge questo universo; e giungono ad una forzata identità tra Demiurgo e Anima, assegnando a questa lo stesso modo di essere delle anime particolari. 54

VII. — Sì; è stato già detto che anche questo mondo né ebbe inizio né avrà termine, ma durerà sempre fino a quando durino gli esseri superni. Che non sia il meglio per l'anima, per la nostra anima, quella sua comunione col corpo, ciò è stato detto prima di loro. Ma il concepire l'Anima del tutto alla stessa guisa della nostra anima, inducendo da questa, gli è come se uno, in una città bene amministrata, avendo preso a considerare la classe dei vasai e dei calderai, biasimi tutta quanta la città. 55

Bisogna invece comprendere le differenze di comportamento tra l'Anima del tutto e l'anima nostra, poiché né la maniera è la medesima, né l'Anima dell'universo è vincolata. Perché, a prescindere, peraltro, da altre differenze che, altrove, son profuse a migliaia, occorreva pur considerare una cosa fondamentale che noi cioè siamo legati dal corpo che è già di per sé divenuto la nostra catena. Poiché l'essere corporeo, che è stretto nel vincolo dell'Anima universale, lega, dal canto suo, tutto ciò che contiene; ma in sé, l'Anima del mondo non può essere vincolata da quelle cose ch'essa lega. In verità, ella signoreggia. Perciò, è anche immune dal subire la loro azione; noi, al contrario, non ne siamo i signori. Infatti, tutto quel che di essa è orientato verso il divino trascendente, perdura intatto e non subisce osta- 56 57

colo; ma anche quella sua parte che dona vita al corpo. non riceve nulla da esso.

58 Perché, in linea di massima, il soggetto di una impressione che vien dal di fuori, accoglie, di necessità, ciò che è in quell'oggetto, ma esso, dal canto suo, non dà a lui più ciò che è di lui stesso, supposto che l'altro possegga una sua propria vita. Pensate a una pianta innestata su di un'altra: la pianta in cui è avvenuto l'innesto, subisce l'azione di questo; ma l'innesto appassisce e lascia che la pianta abbia la vita di lui.

59 Non perché si spegne il fuoco ch'è in te, si spegne pure il fuoco universale; che anzi, neppure se tutto il fuoco si spegnesse, l'Anima di lassú soffrirebbe qualcosa, ma ne soffrirebbe solo la costituzione del corpo del mondo. Ancora: se un qualche mondo potesse esistere cogli elementi residui, 60 l'Anima di lassú non ne riceverebbe molestia alcuna, perché l'universo non ha la stessa conformazione del singolo vivente. Ma, di lassú, l'Anima quasi si libra su questo nostro mondo, al quale comanda di mantenersi compatto; quaggiú, invece, gli elementi, come se tentassero di evadere, sono avvinti da un secondo tipo di legame, nell'ordine loro pro- 61 prio. Lassú, invece, l'universo non ha neppur dove evadere.

E non occorre, pertanto, che l'anima lo contenga nell'interno; né che lo spinga violentemente, dal di fuori al di dentro; ma dove essa comandò inizialmente, ivi, naturalmente, l'universo permane. Se però si svolge uno qualunque di quei moti della natura, lo subiranno passivamente solo quei corpi alla cui natura tal moto non s'addice: tuttavia, in quanto appartengono anch'essi all'universo saranno pur trasportati regolarmente; al contrario quelle cose, che 62 non riescono a sostenère l'ordine del tutto, saranno sterminate, precisamente come in una grande danza bene ordinata, una tartaruga, presa nel centro di quel vortice, verrebbe schiacciata, perché non saprebbe scampare al ritmo regolare della danza; nondimeno se s'inserisse in quell'ordine, non soffrirebbe, neppure essa, dánno di sorta da parte di quei movimenti.

VIII. — La domanda 'perché l'Anima creò il mondo?' 63 equivale alle altre: 'perché essa è Anima?', 'perché il Demiurgo creò?'. Una tal domanda è, anzitutto, propria di coloro che assumono un principio di ciò che è eterno; e poi credono, costoro, che il demiurgo, volgendosi da cosa a cosa e tramutandosi, sia divenuto causa della costruzione del mondo.

Bisogna dunque insegnar loro — purché vi si prestino 64 docilmente — quale sia la natura di tali cose, affinché desistano dall'offesa — che han sempre pronta, in luogo di tanta dovuta pietà — verso cose venerabili.

Perché non si ha diritto a biasimare neppure il governo 65 dell'universo, ch'è la prima rivelazione della grandezza della essenza intelligibile. Se, infatti, esso ha cosí progredito nella via del vivere, da non avere piú ormai una vita disarticolata — come l'hanno i piccolissimi tra gli esseri che nella sua pienezza di vita, sempre, di notte come durante il giorno, pullulano in esso — se, al contrario, esso è vita compatta e 66 chiara e molteplice e rivelatrice, dappertutto, di prodigiosa sapienza, potrà qualcuno non affermare che il mondo è una statua, chiara e bella, degli intelligibili dèi?

Che se l'imitazione non è propriamente la realtà, è ben 67 naturale che sia proprio cosí; altrimenti, non sarebbe piú imitazione. Ma che si tratti di una imitazione non somigliante, è una falsità; perché non è stato trascurato nulla di quanto una imagine bella avrebbe potuto naturalmente avere. D'altronde, era una necessità che l'imagine esistesse, 68 sí, ma non quale risultato di pensiero riflesso o di escogitati artificî; non era infatti possibile che ultimo termine della realtà fosse l'intelligibile.

Occorreva, in verità, che il suo atto fosse duplice, l'uno immanente, l'altro transeunte. Ecco pertanto la necessità 69 di un altro essere, dopo di lui. S'egli infatti fosse solo, non si avrebbe piú relazione di sorta con ciò che è inferiore: e questa è, tra le cose, la piú impossibile di tutte. Corre, lassú, un fremito di maravigliosa potenza, tale ch'essa è, altresí, creazione compiuta. Lo sappiamo bene che si va 70

parlando di un altro mondo migliore di questo; ma qual è, poi, questo mondo? Giacché è necessario che esista, questo non è un altro mondo, è proprio questo mondo, il nostro mondo, quello che serba l'imagine dell'intelligibile.

71 Cosí è, in verità: la terra è tutta piena di viventi d'ogni sorta ed anche di esseri immortali e, fino al cielo, è tutta ricolma; gli astri, sia quelli delle sfere inferiori sia quelli delle altezze sublimi, perché mai non saranno dèi, essi che si 72 volgono, percorrendo la loro orbita, in ordine e bellezza? E perché poi non avranno virtú? O quale ostacolo toglierà loro di conseguirla? Perché, certamente, non vi sono, lassú, queste nostre cose che rendon cattivi gli esseri di quaggiú; e non vi è il male del corpo con quel tedio che riceve e che dà.

73 Perché, inoltre, essi non dovrebbero, nella loro quiete, intendere eternamente e cogliere nel loro spirito il Dio e gli altri dèi, gli intelligibili, e a noi, invece, sarebbe data una sapienza superiore a quella degli esseri di lassú? E chi potrebbe tollerare tali cose, a meno che non sia uscito di 74 senno? Del resto, anche nel caso delle anime, una delle due: se discesero, sotto la violenza dell'Anima del Tutto, o com'è che sono 'migliori', violentate cosí? Nell'àmbito delle anime, ciò che domina, quello è superiore; che se, invece, discesero spontaneamente, perché mai voi biasimate il mondo in cui veniste spontaneamente, tanto piú che è dato anche di 75 allontanarsene, se ad uno non piaccia? Ordunque, se questo universo è tale che è pur consentito sia di possedere, in esso, sapienza, sia di vivere, abitando quaggiú, secondo l'ideale superno, come mai esso non testimonierà il suo vincolo con gli esseri di lassú?

76 IX. — Chi, per contro, grida allo scandalo per l'esistenza di ricchezze e di povertà e per la ineguaglianza che regna in tutte le cose del genere, questi ignora, anzitutto che il saggio non va cercando l'eguaglianza in queste cose e non ritiene affatto né che i detentori di molti beni abbiano qualcosa di piú degli altri, né che i potenti siano da piú dei privati; che anzi una tal briga egli la lascia altrui.

77 Inoltre, egli sa bene che duplice è la vita di quaggiú: l'una per i saggi, l'altra per il vólgo; protesa, nei saggi, ad altezze di vette supreme, mentre negli uomini abituali è suscettibile ancora, alla sua volta, di distinzione: l'una, memore della virtú, partecipa a un qualche bene; ma la turba degli sciocchi esiste solo, per cosí dire, come artigiana manuale di ciò che serve al bisogno dei nobili.

78 Ma uno, per ipotesi, è omicida, ovvero cede alle sue voglie, perché non riesce a frenarle: che c'è di strano che esistano anche le colpe, dovute come sono non già allo Spirito ma alle anime, immature come bimbi? Se 'palestra' significa 'vincitori e vinti', questo poi dovrebbe essere mal fatto, nel caso nostro? Sei vittima, ammettiamo, di una ingiustizia? Qual danno, questa, alla tua parte immortale? Sei ucciso, perfino? L'hai voluto tu; tientelo. 79 Se tu oramai ne senti il disgusto, nessuno ti astringe a restar cittadino di questo mondo.

Per convenzione umana, si applicano, quaggiú, giudizî e pene. Con qual diritto, allora, si biasima la città del mondo che dà a ognuno quello che merita? dove la virtú è onorata e il vizio ha il disonore che gli spetta e dove non vi sono soltanto statue di dèi, ma vi sono proprio essi stessi 80 che, dall'alto, sorvegliano; essi 'sfuggiranno facilmente — è detto — alle accuse degli uomini', essi che conducono tutto in ordine, dal principio alla fine, e assegnano a ciascuno un destino conveniente, secondo le alterne vicende delle vite, a guiderdone di azioni precedentemente compiute. Se tra gli uomini ve n'è uno, che a cuor leggero, disconosce questo destino, costui è un rozzo villano che tratta da par suo le cose divine.

81 Intanto, occorre, sí, che egli si studi a farsi piú perfetto che può; ma non deve poi credere che unicamente lui abbia il potere di farsi perfetto! È un fatto che con tale atteggiamento egli è tutt'altro che buono! Ma riconosca almeno che anche altri uomini sono ottimi; inoltre anche i dèmoni sono buoni, e, in un grado ben superiore, gli dèi, che stanno nel mondo sensibile e guardano lassú; ma, assolutamente

piú di tutti, Colei che guida quest'universo: l'Anima beatissima! E poi, progredendo da questa, si vuole ormai ce-
82 lebrare anche gli dèi intelligibili e, al di sopra di tutti, finalmente, il gran Re degli esseri di lassú, rivelando, cosí. specialmente attraverso la moltitudine degli dèi, la grandezza
83 di Lui; non contrarre, no, la divinità nell'unità, ma dispiegarla nella molteplicità — nella misura onde Dio stesso la dispiegò —: questo significa conoscere la potenza divina, ond'Egli, pur restando quello che è, crea molti dèi che sono tutti sospesi a Lui e per Lui e da Lui hanno l'esistenza.

84 Anche questo mondo sensibile esiste per Lui e guarda lassú: tutto l'universo come pure ciascuno dei suoi dèi: e c'è, per gli uomini, il vate che interpreta le cose divine; e ci sono oracoli che dànno il responso su ciò che è gradito agli dèi. Che se questi non sono propriamente quello che
85 è Lui, ciò rientra bene nella natura delle cose. Ma se tu, come se non fossi loro inferiore, vuoi guardare gli dèi dall'alto in basso ed esaltare invece te stesso, ricordati, anzitutto, che quanto piú uno sia nobile, tanto piú è benevolo verso tutti, anche verso gli uomini.

Inoltre si vuol essere, sì, santi, ma nei giusti limiti, senza rudezza; innalzarsi solo fin dove ha forza di ascendere la
86 nostra natura; riconoscere che anche agli altri è offerto l'adito alla divinità; non si deve riservare solo a se stessi il privilegio del posto immediato accanto ad essa, come in un volo di sogno, privandosi, anzi, di quel tanto di possibilità reale offerta all'anima umana: divenir Dio. Ma ciò è possibile solo in quanto lo Spirito conduca: ché andare poi al
87 di là dello Spirito significa già cadere fuori dello Spirito. Gli uomini — stolti! — si fanno sedurre non appena ascoltano discorsi di tal fatta: 'Tu sarai superiore a tutti, non soltanto agli uomini ma anche agli dèi'.

88 In verità, assai diffusa tra gli uomini è l'arroganza! Un uomo pocanzi miserabile, limitato, volgare, al solo udire: 'Tu sei figlio di Dio; gli altri, che fino a ieri ammiravi, non sono figli di Dio; e non sono venerande quelle cose che essi venerano secondo la tradizione dei padri; tu sei finanche su-

periore al cielo, senza che ti dia troppa pena... ' E via di questo passo; ed altri riecheggiano, in coro! Gli è come se uno, in una folla di gente che non capisce niente di numeri — e neppur lui ne capisca — senta dire ch'egli è alto mille braccia; e come non dovrebbe egli credersela di essere realmente alto mille braccia, quando poi senta dire che gli altri sono alti solo cinque braccia, ed egli sarà solo capace di fantasticare che 'mille' è un bel numero tondo? 89

Aggiungete, poi, questa: Dio provvede a voi; ma dell'universo mondo — in cui dimorate anche voi stessi — perché dovrebbe disinteressarsene? In verità, se la ragione è questa che è incompatibile con la sua divina pace il guardare il mondo, ma, allora, quando volge, in giú e su di loro, il suo sguardo, non guarda forse fuori di Lui, non guarda anche il mondo in cui essi sono? Se poi Egli non può guardar fuori, allo scopo di non vedere il mondo, non vedrà neppure loro. Anzi, essi non hanno bisogno di lui; ma il mondo ne ha bisogno; che se esso sa l'ordine che gli spetta, anche i suoi abitatori sanno in qual senso siano nel mondo e in qual senso siano lassú; e quegli uomini che siano cari a Dio pure lo sanno; e sopportano serenamente ciò che deriva dall'universo, ove mai ricada su di loro qualcosa d'ineluttabile per effetto del moto universale; perché bisogna mirare non già a quel che asseconda il desiderio individuale, ma al tutto. 90 91

Un uomo siffatto onora, cosí, ciascuno secondo il suo merito e tende, con sforzo costante, là dove tendono tutti gli esseri che ne sono capaci — ben numerosi sono gli esseri che tendono lassú: tutti, anzi; gli uni attingono il fine e sono beati, gli altri, secondo le loro possibilità, hanno la parte che loro compete —; egli non attribuisce esclusivamente a sé tale capacità. 92

Non perché uno faccia vanto di qualche possesso, costui realmente possiede ciò che dice; che anzi molti, pur sapendo di non avere, affermano di avere o, non avendo nulla, s'illudono di avere e, persino, di avere da soli quel che proprio essi soli non hanno. 93

94 X. — E quante altre cose! Che anzi, a voler fare di tutte una ricerca approfondita, ce n'è d'averne a iosa, chi voglia mostrare, argomento per argomento, quale sia questa dottrina! In verità, ci trattiene un certo riguardo per alcuni amici, i quali, incappati in questa dottrina prima di esserci amici, vi perseverano ancora, io non so come! E dire che
95 son tutt'altro che timidi, essi! Volendo che il loro insegnamento abbia una parvenza di verità e di credibilità, ovvero anche illusi essi stessi sulla sua esattezza, dicono proprio quello che dicono.

Noi però ci rivolgiamo ai nostri fedeli discepoli e non già a loro — del resto, quanto a persuaderli, non ci sarebbe mai nulla che basti! — e ci siamo limitati a queste osserva-
96 zioni, al solo scopo che i nostri non vengano turbati non dico dalle dimostrazioni ch'essi non adducono (e come lo potrebbero?) ma dalla loro improntitudine; perché ci vorrebbe ben altro tono a confutar, per iscritto costoro che osano fare strazio di quanto dissero con bellezza e con immediato senso di verità quei vetusti divini.

97 Rinunziamo, dunque, a una ricerca approfondita in tal senso; chi infatti abbia còlto esattamente quanto siam venuti dicendo sarà anche in grado d'intendere l'orientamento di tutta la restante dottrina. Ma non ristaremo dal parlare, senza aver detto una cosa che è proprio il colmo dell'assurdità, se pure si debba dirla assurdità.

98 Opinano, infatti, che un' 'anima' e così pure una certa 'sapienza' inclinarono verso il basso (fu, tale iniziativa, dell' 'anima'? o fu la Sapienza una causa di tal natura? o, per loro, l'una e l'altra s'identificano?); le altre anime — dicono — discesero giù, insieme, anch'esse e, quasi membra della 'sapienza', si vestirono di corpi, per esempio, dei
99 corpi degli uomini! Ma quell'una, cui è dovuta la loro discesa, quella — insistono — da canto suo non scese, non s'inclinò, per così dire, ma folgorò soltanto, con la sua luce, le tenebre; in seguito a ciò, ecco poi nascere, nella
100 materia, una 'imagine'. E poi ti fingono una 'imagine della imagine', quaggiù, suppongo, per tramite della 'ma-

teria ' o della ' materialità ' — o come la vogliono chiamare, perché usano ora un termine ora un altro e introducono una varia e molteplice nomenclatura a oscurare vie più quello che dicono — e ti fan nascere quel che essi chiamano ' demiurgo ' e, dopo averlo fatto staccare dalla ' madre ', traggono da lui, di imagine in imagine, fino alle estreme, il cosmo! Chi delineò questo processo non mirò ad altro, decisamente, che a bestemmiare! 101

XI. — Orbene, anzitutto, se l'anima non discese ma illuminò, semplicemente, le tenebre, come sarà esatto il dire che ' s'è inclinata '? Se essa fa scorrere, da se stessa, qualcosa a guisa di luce, non è poi conveniente dire ch'ella si sia ormai inclinata; a meno che si voglia intendere che una certa cosa — quale che fosse — giaceva nel basso — dove che fosse —; ed ella vi andò con un movimento locale e, fattasi vicino, la irraggiò. Ma se, invece, restando in se stessa, effuse luce, senza compiere, su questa cosa, nessun atto, perché mai essa sola illuminò, mentre poi non fecero altrettanto le più alte potenze nel regno dell'essere? Se poi essa, posseduto che ebbe la ' razionalità ' del mondo, fu in grado d'illuminare, in virtù di tale ' razionalità ', perché, allora, non offerse, a un tempo, l'' illuminazione ' e la ' creazione del mondo ', ma dové invece attendere ' la generazione delle imagini '? 102 103

Inoltre, persino ' la razionalità ', dico ' la razionalità del mondo ' — quella loro ' terra straniera ', nata, secondo la loro stessa espressione, da potenze più alte — non poté costringere i suoi creatori a ' inclinarsi '. E poi, come si spiega che la materia, illuminata che sia, produca imagini di anime e non, invece, esseri corporei? Una imagine dell'Anima non saprebbe proprio che farsene sia delle tenebre che della materia, ma una volta nata — supposto che nasca — seguirebbe da presso il suo creatore, e, perfino, gli sarebbe strettamente avvinta. 104 105

Ancora: è essenza, una tale ' imagine ', oppure, per usare proprio la loro parola, è un ' noèma ', che sta nella nostra mente? Perché, se si tratta invero di essenza, qual'è la dif- 106

ferenza tra essa e il suo principio? Se poi si tratta di un'altra specie di Anima, dal momento che l'Anima superiore è razionale, questa sarà, verisimilmente, l'anima vegetativa e
107 generatrice. Se è così, qual senso avranno più espressioni come queste, 'creò per essere onorata' e 'creò per millanteria e per audacia'? Gli è come dire, in sostanza, che a un'Anima di tal fatta è stata tolta l'attività fantastica e, ciò che conta ancora di più, l'attività razionale. Quale esigenza ancora richiedeva che il creatore traesse la sua creatura da materia e da imagine?

108 Se invece essa è un semplice 'noèma' della mente, anzitutto occorre significare l'origine del termine; e poi qual è il modo del suo essere? O che forse l'Anima darà la potenza creativa al 'noèma'? Nondimeno, anche a prescindere dal fatto ch'esso è una semplice finzione, qual è il modo di questa
109 creazione? Forse, prima questa cosa qui, poi quella, poi dopo di quella un'altra e così via... Ma questo è un parlare come se si tratti di un capriccio. E perché fu creato il fuoco prima di tutto?

XII. — E come si accinge a creare questo pur mo' nato 'noèma'? Memore, forse, di ciò che vide? Ma se egli non c'era, in sostanza, là dove avrebbe, sì, potuto vedere! Non
110 c'era lui, non c'era la Madre che gli attribuiscono! Senza dire, poi, di quest'altra stranezza: essi stessi sono scesi quaggiù, in questo mondo non già come 'imagini di Anime', ma come 'Anime veraci'; eppure, a stento e proprio a mala pena, uno o due di essi si distaccano da questo mondo, onde pervenire al ricordo e raggiungere la reviviscenza di
111 quanto videro, una volta! E invece, questa 'imagine', poté sia pur solo oscuramente, come dicono, poté, comunque, essa, sorta pocanzi, ritrovare nel suo intimo, gli esseri intelligibili! O non vi aggiungono ancora la 'Madre' di lui, 'imagine nella materia'? E non si tratta soltanto di ritrovare, dentro, gli esseri intelligibili, ma di desumere altresì dal mondo intelligibile l'idea di questo mondo e persino di apprendere ancora da quali elementi dovesse essere prodotto!

Donde mai, invero, in quel suo primo creare il fuoco, 112 trasse la convinzione che una tal priorità s'imponesse? E perché, poi, non un altro elemento? Ma se poté creare prima il fuoco perché ne aveva, dentro, l'idea, perché, avendo l'idea del mondo — bisognava, infatti, avere prima l'idea del tutto — non creò dapprima il mondo, nel suo insieme? Anche le singole cose, infatti, erano contenute nell'àmbito di quella idea.

La creazione, invero, fu qualcosa di eminentemente na- 113 turale, in senso assoluto, ma non avveniva alla stessa guisa delle arti; le quali, infatti, sono posteriori alla natura e al mondo. Poiché, anche presentemente, pure le cose particolari vengono all'esistenza sotto la spinta delle varie nature, non in modo che si abbia, ad esempio, prima il fuoco, poi le singole parti e infine una loro mescolanza; no, ma soltanto uno schizzo riassuntivo dell'intero vivente — embrione in grembo di donna. Perché dunque non si sarebbe potuto, 114 anche nella creazione, tracciare in seno alla materia un modello di mondo, in cui fossero contenute, come in compendio, e terra e fuoco e il resto? Ma, forse, così avrebbero creato il mondo essi stessi, dotati, come sono, di un'anima più vera; ma quel loro demiurgo non sapeva creare così!

Eppure, il prevedere e la grandezza del cielo — anzi, la 115 sua determinata misura — e la obliquità dello zodiaco e il moto degli astri sottostanti e la posizione esatta della terra, sí da poterne assegnare le cause — perché sia così e non altrimenti —: tutto ciò, dico, lungi dall'essere opera di una 'imagine', doveva attribuirsi, piuttosto, ad una potenza sorgente, in pienezza, dai supremi Principî. E questo, sia pur 116 contro voglia, persino essi stessi lo riconoscono. Infatti quella loro 'illuminazione nelle tenebre', approfondita che sia, indurrà a riconoscere le vere cause del mondo. Perché mai l'Anima avrebbe dovuto illuminare, se non ve ne fosse stata assoluta necessità? E questo avvenne, necessariamente, 117 o secondo natura o contro natura. Fu secondo natura? E allora fu in eterno, così. Fu, invece, contro natura? Anche tra gli esseri superni dunque, vi saranno, cose contro natura;

e i mali esisteranno anteriormente a questo mondo; e non sarà il mondo causa dei mali, ma gli esseri superni saran
118 fonte di mali al mondo terreno: non sale, all'Anima, il male, da questo mondo; esso, al contrario, discende dall'Anima quaggiù. E così ragionando, andremo riportando la responsabilità del mondo ai supremi Principî.

Se è così per il mondo, sarà pure così per la materia, donde il mondo sarebbe apparso. Infatti l'Anima ' inclinatasi ' vide e illuminò tenebre già esistenti: così essi dicono.
119 E donde uscirono allora le tenebre? Risponderanno che l'Anima le produsse dopo essersi ' inclinata '? Ma non v'era nulla allora — è evidente — ove inclinarsi! E neppure, peraltro, la tenebra è causa della ' inclinazione ', ma la stessa natura dell'Anima. Tanto vale allora risalire a una necessità che regge tutto, anteriormente a tutto. Insomma, la causalità risale ai primi principî.

120 XIII. — Chi dunque vitupera la natura del mondo non sa quello che fa, e fin dove porti la cosa la sua impudenza. Ecco: essi non sanno l'ordinato concatenarsi delle cose di primo, di secondo, di terzo grado e giù giù, perennemente,
121 sino alle estreme; non sanno che non è lecito insultare un essere sol perché esso è inferiore all'essere che lo precede; bisogna, invece, consentire serenamente alla natura di tutte le cose, pur correndo, dal canto nostro, verso le prime realtà, finendola una buona volta con la tragicommedia degli orrori che si svolgono, a quanto essi credono, tra le sfere dell'universo, le quali, in verità, ' apprestan loro tutto, dolcemente '.

122 E, invero, che cosa mai hanno di così pauroso, queste sfere, da atterrire gente inesperta di ragionamento e che non ha mai udito nulla della ' gnosi ' fondata sulla cultura, armoniosamente? Poiché, se pure i loro corpi sono di fuoco, non c'è da aver paura, in quanto essi sono proporzionati all'universo e alla terra; e poi bisogna mirare verso le loro anime, giacché essi pretendon pure, senz'altro, di essere,
123 proprio per le anime, venerabili. Eppure anche i loro corpi

si distinguono per grandezza e bellezza, collaborano e cooperano ai fenomeni della natura — i quali non è proprio possibile che non avvengano, sol che esistano i primi esseri — e completano l'universo e sono parti non piccole del tutto. E se gli uomini hanno un qualche pregio rispetto ad altri 124 viventi, a maggior ragione lo avranno rispetto agli uomini, essi che non esistono al mondo per esercitare tirannide, ma per dargli ordine e norma. Le cosí dette influenze astrali 125 van giudicate solamente come segni delle cose future; e la differenza che regna nel mondo del divenire è dovuta sia al caso — non è possibile che accadano identiche cose ai singoli individui — sia a circostanze della nascita, sia a estreme distanze spaziali, sia a disposizioni psichiche.

D'altro canto, non si può pretendere che tutti siano buoni, 126 né conviene, per il solo fatto che questo è impossibile, avere bell'e pronto il biasimo, quando poi si esige, per sovrappiú, che queste nostre cose non differiscano in nulla dalle cose superne; e non si vuol vedere nel male altro che una certa deficienza sempre maggiore rispetto al pensiero, un diminuito grado di bene, sempre più incline a sminuirsi. Tanto 127 varrebbe dire che la natura è un male, poiché non è sensazione e che il principio sensitivo è un male perché non è pensiero. Altrimenti, essi saranno costretti a dire che anche lassú esistono i mali; e, difatti, lassú l'Anima è più in giù dello Spirito, e questi è da meno di un Altro.

XIV. — E dire che proprio essi, e in ben altro modo, 128 intaccano la purezza degli esseri superni! Allorché, infatti, scrivono cantilene da rivolgere loro — non soltanto all'Anima, ma anche agli esseri che sono più in alto — che altro fanno se non pronunziare formole di magia, d'incantesimi, di scongiuri? Come se quelli porgessero ascolto a tali formule e 129 fossero persino attratti, qualora uno di noi fosse ben esperto nel litaniare, proprio in un modo determinato, dei ritornelli, e a modulare variamente la voce — mormorii, aliti, fischi — e in altre cose, le quali, a quanto è scritto, produrrebbero effetti magici, lassú!

130 Se pure non intendono significare questo, ci dicano, però, come mai l'incorporeo possa essere raggiunto dalle nostre voci. Insomma, proprio con quelle cose con cui essi vogliono fare apparire piú venerande le proprie dottrine, essi annientano, invece, con esse, la dignità di quegli esseri superni: e non se ne accorgono.

131 Menan vanto di saper purificarsi dalle malattie. Con la temperanza e con un tenore ordinato di vita? Se l'intendessero cosí, parlerebbero bene, anzi proprio da filosofi. Ora, il guaio è ch'essi partono dal presupposto che le malattie sono demónii e van dicendo ch'essi hanno il potere di esorcizzarli con loro formule e si offrono, altresí, a tanto; e 132 certo essi potrebbero cosí apparire ben venerabili al vólgo, il quale è còlto da stupore dinanzi al potere miracoloso dei maghi; ma non riuscirebbero tuttavia a far credere alle persone assennate che le malattie non abbiano una loro causa: fatiche penose, sazietà, inedia, infezione e, in breve, ogni turbamento organico originato da cause esterne o interne.

133 E di ciò fanno prova le stesse cure dei mali. Infatti, con un lavaggio intestinale ovvero col somministrare un farmaco, la causante del morbo viene eliminata, per vie inferiori; anche un salasso e un digiuno possono guarire; perciò, dunque, il demonio o dovrebbe dileguarsi, per la fame e per l'efficacia della medicina, — uscendosene, a volte, di colpo — 134 ovvero potrebbe restar dentro. Ma, se egli vi resta ancora, come mai la malattia non c'è piú, mentre lui è dentro? Se poi se n'è uscito, perché? Che cosa gli è capitato? O che era nutrito, forse, dalla malattia? Ne seguirebbe che la ma- 135 lattia è già qualcosa di diverso del demonio! E poi, ammesso pure che il demonio penetri nei corpi senza che ve ne sia causa alcuna, perché non si è sempre malati? Se ci si ammala solo in seguito a una causa, che ha a che fare il demonio con la malattia? Infatti, la causa è sufficiente a 136 produrre la febbre. Sarebbe ridicola questa simultaneità tra il sopraggiungere della causa e l'avvento del demonio che sarebbe lí, bell'e pronto, a fiancheggiarla! Ma, in effetti,

come e perché essi vadan parlando di tali cose, è ormai ben manifesto. Gli è per questo che abbiamo fatto menzione, nondimeno, anche di questi demonii!

Ma il resto io lo lascio al vostro esame, nelle vostre letture, e vi raccomando di fare attenzione, sopratutto, a questo: l'ideale di filosofia da noi perseguito, oltre a tutti i suoi valori di varia natura, si fa conoscere perché ha in sé, insieme colla limpidezza del suo pensare, anche la semplicità del carattere; semplicità, la quale mira alla dignità e non alla presunzione e pur possedendo l'ardire necessario che si accompagna al pensiero, gli pone accanto ancora grande saldezza e cautela e massima circospezione. Questo tratto essenziale vi sia di criterio di paragone per il resto. Quanto alla dottrina degli altri, invece, si è impegnato, punto per punto, il più netto contrasto. E, in verità, non c'è bisogno di null'altro più. Con un tal criterio, infatti, ci conviene parlare di loro. 137 138

XV. — Ma non facciamoci poi sfuggire una cosa di somma importanza, quale efficacia, cioè, abbian mai tali discorsi sull'animo di coloro che, ascoltandoli, si son fatti indurre al disprezzo del mondo e di quanto è in esso contenuto. Due sono, in verità, le concezioni sul raggiungimento del fine supremo: una è quella che stabilisce come finalità il piacere, quello del corpo; l'altra elegge la bellezza e la virtù — l'aspirazione a queste da Dio sorge e a Dio si riannoda; altrove se ne studierà il modo —; Epicuro, sì, annullando la provvidenza, ci esorta a perseguire il piacere e a dilettarcene (questo solo ci avanza!); ma codesta dottrina, ancor più insolentemente, dopo aver oltraggiato il Signore della provvidenza e la provvidenza stessa, sprezzate tutte le leggi di quaggiù, fatta argomento di riso sia la virtù — che risulta quale una conquista iniziatasi col principio dei tempi — sia questo nostro umano pensare, affinché proprio nessuna bellezza fosse vista, per avventura, quaggiù, spense e la saggezza e la giustizia, quella congenita nei caratteri — quella giustizia che trae il suo perfezionamento 139 140 141 142

dalla ragione e dall'esercizio, e, in breve, ogni cosa onde l'uomo si nobilita.

In definitiva, non resta loro altro che il piacere, ciò che riguarda loro singolarmente presi e non già quello che li accomuna agli altri uomini, e poi l'isolamento del proprio interesse; a meno che uno, in virtú della sua propria natura, non sia migliore di tali dottrine! Poiché nulla delle cose terrene per essi è bello, ma soltanto un non so che di diverso, ch'essi, quando che sia, raggiungeranno. Eppure, se essi fossero di già ormai possessori della 'gnosi', avrebbero dovuto, sin d'ora, di qui, raggiungerlo, e in tale aspirazione, agir bene, anzitutto, sulla terra, dal momento che essi 'provengono da divina natura'.

Infatti, solo a quella natura che sa disprezzare la voluttà corporea, è dato il sentimento della bellezza. A coloro, invece, cui non è data partecipazione alcuna alla virtú, non è dato affatto l'impulso alle cose superne. E di questa loro indifferenza è prova il fatto che nessuna dottrina sulla virtú è stata costruita da costoro; esula affatto la trattazione di tale materia; essi non dicono né che cosa sia la virtú, né in quante specie si differenzi, né le meditazioni — ampie e nobili — frutto del pensiero antico, né donde la virtú risulti e possa essere conquistata, né come l'anima venga guarita e purificata. Il dire, infatti, 'guarda verso Dio' è cosa del tutto inconcludente, se non s'insegna ancora come si dovrà guardare. Poiché — potrebbe dire qualcuno — si può benissimo mirare a Dio, senza rinunziare, perciò, a qualsiasi piacere o infrenare la collera; si può aver sulla bocca il nome di Dio, pur essendo schiavi di tutte le passioni e senza che si tenti neppure di eliminarne taluna.

Ma, in realtà, solo una virtú progredita sino alla perfezione e che, nell'intimità dell'anima si accompagni al pensiero: ecco colei che addita Dio! Senza una virtú schietta, Dio, per quanto invocato, è un nome vuoto.

XVI. — No. Ripetiamolo. Il disprezzare il mondo e gli dèi che sono in esso e le altre cose belle non vuol già dire

diventar buoni. E difatti ognuno che sia già malvagio sarebbe ben capace di disprezzare gli dèi, anche prima di farlo realmente; e chiunque, pur non essendo già precedentemente malvagio, ed anche se nelle altre cose non sia del tutto malvagio, ecco che lo diviene non appena e per ciò stesso che esprima questo suo disprezzo. Senza dire, poi, che persino quel loro preteso onore verso gli intelligibili non può non riuscire arido di sentimento. Infatti, chi nutre amore verso chicchesia, accoglie nel suo sentimento anche il parentado tutto di colui che ama e, in specie, i figli il cui padre egli ha caro. E tuttodí l'Anima deriva da quel Padre! Ma anche nei cieli sensibili vi sono anime, anime intelligenti e buone e congiunte agli esseri di lassú assai piú strettamente che le anime nostre. Come poté esistere, infatti, questo nostro mondo, scisso dall'intelligibile? Come vi potrebbero dimorare gli dèi? 150 151

Di questo, però, già s'è detto in precedenza. Basti aggiungere, ora, che essi, disprezzando ciò che è affine con gli intelligibili, non conoscono, in realtà, neppure quegli intelligibili se non a parole. E ancora: negare che la provvidenza pervada le cose di quaggiú — sia pure una singola cosa, quale che sia — come potrebbe essere pietà? Come si salva la coerenza con se stessi? Affermano, infatti, che per loro soli, sí, c'è la provvidenza! Forse, giunti che siano lassú, ovvero anche adesso che sono quaggiú? Lassú? E come vi andarono? Quaggiú? Com'è che permangono tuttora quaggiú? Perché non è quaggiú anche Lui stesso? Donde, invero, saprà ch'essi sono quaggiú? Come saprà ch'essi pur dimorando quaggiú, non furono immemori di Lui, diventando cattivi? Se poi conosce quelli che non sono divenuti malvagi, ei conosce altresí quei che lo son divenuti, se non altro per distinguerli dai primi. A tutti, dunque, Egli sarà presente e starà in questo mondo, quale che ne sia il modo. 152 153 154

Si conclude, ancora, che il mondo deve pur partecipare di Dio. Che se Dio è lontano dal mondo, sarà lontano anche da voi; e voi non sareste in grado di dire qualcosa né di Lui né degli esseri dopo di Lui. Ma, sia che una certa 155

provvidenza venga a voi, di lassú, sia che si tratti di altra cosa che vi piaccia, certo si è, tuttavia, almeno questo: il mondo trae, quello che ha, dall'intelligibile: non è e non
156 sarà mai abbandonato a se stesso. Poiché la provvidenza si dirige molto più sul tutto che sulle parti e l'anima universale ne partecipa in un grado ben più alto. N'è prova sia il semplice essere del mondo sia, specialmente, quel suo 'essere sapientemente'. Chi mai, tra questi stolti supersaggi, è cosí bene ordinato ovvero cosí dotato di sag-
157 gezza come l'universo? Che anzi, il solo istituire tale paragone è cosa ridicola a un tempo e completamente assurda; e uno che lo istituisse non già semplicemente per ragionare, sfiorerebbe persino l'empietà; e persino l'indagine su tali questioni, nonché esser da saggi, è piuttosto da ciechi, da gente affatto priva di sensibilità e d'intelligenza: chi non sa guardare questo nostro mondo è ben lontano dalla vi-
158 sione di un mondo intelligibile! Che musico sarà mai quell'uomo che, pur avendo conoscenza dell'armonia intelligibile, non sarà commosso allorché il suo orecchio la coglie negli accordi sensibili? O quale esperienza geometrica e di numeri riconosceremo in uno che vedendo, con gli occhi, ciò che è proporzionato e risponde a una analogia e a un ordine, non ne tragga godimento?

159 Giacché, non alla stessa guisa reagiscono le stesse cose allo sguardo dei contemplanti; e, nel caso delle pitture, quelli che, pur non vedendo con gli occhi dell'arte, sanno però riconoscere, in quel sensibile, l'imagine di ciò che sta nel loro pensiero, sono scossi, per cosí dire, da turbamento: ed ecco riaffiorare il ricordo della realtà vera!

Proprio da tali emozioni sono provocati altresí i varî
160 sentimenti d'amore. V'è, tuttavia, chi, alla visione di una bellezza, che sta come una imagine fedele su di una guancia, è come rapito lassú; ma vi sarà pure un cosí torpido di spirito, cui nulla valga a muovere, tale che, guardando sia le bellezze sensibili nel loro insieme sia la proporzione universale e un cosí grande e regolare ordine e il rive-
161 lato aspetto delle stelle, pur cosí lontane, non trarrà dal-

l'anima, di conseguenza, — mentre un religioso brivido lo invade — l'esclamazione: 'da quali bellezze, queste cose belle!'? No, di certo; costui né pensò mai il sensibile, né vide mai l'intelligibile!

XVII. — Eppure, se anche essi hanno buon gioco nell'odiare la natura corporea, per il fatto che hanno udito Platone, il quale rimproverò molto al corpo di essere di tanto impaccio all'anima, e affermò inferiore tutta la natura corporea, nondimeno, avrebbero pur dovuto, col pensiero, spogliare prima questa natura corporea e veder poi il resto: una sfera intelligibile che, nel suo ambito, abbraccia la forma impressa sul mondo; schiere di anime — senza corpi — che, assegnate le varie grandezze, dispiegarono altresí nell'estensione l'intelligibile in modo che il corpo generato risultasse uguale, fino al limite della sua possibilità, alla grandezza indivisibile del modello. Infatti, il grande che lassú è espresso nella potenza, si esprime quaggiú nella massa. 162 163

Inoltre, o essi vogliano pensarla mossa, questa sfera, in un moto rotatorio impresso da Dio — che della predetta potenza, tutta quanta, possiede principio, mezzo e fine —, ovvero in quiete, quasi che la potenza divina, occupata in altro, non ancor la reggesse: l'una o l'altra alternativa si adatterebbero bene alla concezione dell'Anima che regge questo universo. 164

Per converso, occorreva poi immetter dentro anche un corpo oramai, a quest'anima, in modo però ch'essa non ne venisse affetta e donasse, anzi, a questo diverso essere corporeo — poiché, tra gli dèi, invidia non può esservene — il possesso di quanto ogni singola cosa sia in grado di ricevere: ecco come avrebbero dovuto pensare relativamente al cosmo, dando all'anima del mondo tanta potenza onde far partecipare alla bellezza la natura del corpo — non bella in se stessa — sino al limite consentito di farsi bella. È proprio questa bellezza che commuove le anime, quelle che sono ancora divine. A meno che, forse, dicano che non se ne commuovono, essi, e che vedono, anzi, con indifferenza, i corpi, 165 166 167

brutti e belli che siano. Vuol dire che, di questo passo, essi non faranno distinzione neppure tra costumi turpi e costumi nobili; non piú nobili apprendimenti; non piú, dunque, contemplazioni; niente Iddio, infine! Le bellezze terrene, infatti, esistono mediante i primi esseri. Negata che sia qualcosa a queste, vien negata, dunque anche a quelli. Si conclude, perciò, che le cose terrene digradano in bellezza dai primi esseri.

168 Quando, peraltro, disprezzano a parole la bellezza terrena, agirebbero bene se disprezzassero di fatto quella che si ritrova nei fanciulli e nelle donne, sí da non soccombere alla libidine. Ma — bisogna capirlo — se essi si limitassero a disprezzare il brutto, non potrebbero atteggiarsi a santoni; ond'è che dicono bello proprio ciò ch'essi già prima hanno in dispregio, e vanno ostentando quel lor modo d'agire; e 169 ancora: non v'è identità tra bellezza di una parte e bellezza di un tutto, tra bellezza delle singole cose tutte e bellezza dell'universo; e poi, concludendo, anche tra le cose sensibili e persino nel particolare — i dèmoni ad esempio — vi sono tali bellezze che bisogna ammirare colui che le ha create ed essere certi che derivano di lassú e, movendo da esse, 170 riconoscere per prodigiosa quella superna bellezza, non però rendendoci schiavi delle bellezze terrene, ma sollevandoci da queste alle superne e senza peraltro ingiuriar le terrene. Che se queste sono belle anche nell'intimo, riconosceremo la concordia tra l'interno e l'esterno: se invece sono brutte nell'intimo, esse sono avvilite nella loro piú nobile parte. 171 Ma, forse, non si dà neppure il caso che un essere realmente bello al di fuori sia brutto nell'intimo; poiché l'esteriore non può essere interamente bello, dal momento che l'intimo esercita su di esso un predominio. Nei cosí detti belli — e nell'intimo, brutti — anche quella loro esteriore bellezza è sem-172 plicemente un falso. Direte: 'Ma sí che ne abbiamo visti di veramente belli, e, dentro, erano brutti!' No, non ne avete visti, io credo. Li avete ritenuti belli, mentre erano tutt'altro che belli; ma ammesso pure che lo fossero, vuol dire che su di essi, naturalmente belli, la bruttezza era solo una

posteriore aggiunta acquisita, dovuta al fatto che numerosi ostacoli quaggiú comporta l'approdare alla perfezione.

Ma all'universo — che è già bello — che cosa impedirebbe di essere bello anche internamente? È bensí vero che la natura non dona sin dal principio la perfezione ad alcuni esseri; ai quali potrebbe forse accadere che non raggiungano il perfezionamento; ond'è che esiste, per essi, la possibilità della bruttezza; ma all'universo, in nessun momento, avvenne di somigliare a un bimbo incompiuto; né a lui, come in un progresso, il corpo si sviluppò e crebbe. Donde, poi? Egli possedeva già tutto! Ma neppure per l'anima c'è da figurarsi tale sviluppo. Comunque, pur ammettendo ciò, per far loro piacere, non si tratta, mai e poi mai, di un qualche cattivo elemento. 173 174

XVIII. — Ma, forse, essi diranno che mentre i loro ragionari inducono alla fuga dal corpo, — che odiano anche da lontano, — i nostri, al contrario, trattengono l'anima accanto a lui. È il caso, questo, di due persone tra gli abitanti della medesima bella casa: l'uno ne biasima la struttura e l'architetto, ma rimane, nondimeno, in essa; l'altro, invece, non che criticare, riconosce, anzi, che l'architetto l'ha innalzata con arte squisita; e attende, finché giunga il momento in cui se ne partirà per un luogo dove non avrà piú bisogno di casa; colui s'illuderà di essere piú sapiente e piú pronto al trapasso perché sa dire che le mura consistono di pietre inanimate e di travi e che ci vuole altro per raggiungere la casa verace; non sa, invece, ch'egli in tanto si erge sull'altro in quanto mal sopporta le necessità della vita, senza dire, poi, che in pratica egli non fa poi tanto lo schizzinoso, allorché ei si gode, quatto quatto, la bellezza delle pietre. 175 176 177 178

È necessario perseverare, finché abbiamo un corpo, in case terrestri, fabbricate da un'anima, nostra buona sorella, dotata spontaneamente di cosí ampia potenza creatrice. O non è vero forse che persino agli uomini piú abiètti, essi non han ritegno, no, a volgersi col nome di fratelli, quando 179

poi sdegnano di riconoscer fratelli e sole e dèi celesti e finanche l'anima del mondo 'con bocca furibonda'?

180 Orbene, abiètti come sono, sarebbe un sacrilegio congiungerli nella comune origine della fraternità; non così, invece, per quelli che sono divenuti buoni e non sono 'corpi' ma, piuttosto 'anime in corpi', capaci di abitare in essi in quella maniera che confina, quasi, con l'inabitazione del-
181 l'anima del mondo nel corpo dell'universo. Ma questo importa che né si dia di cozzo e nemmeno si ceda alle dolcezze occorrenti dal mondo esterno o dalle cose viste, ma che neppure ci si turbi per la durezza delle cose.

182 Ella, sí, è immune da ogni colpo; perché non ha nulla che possa tangerla. Quanto a noi, finché siamo quaggiú, solo con la virtú possiamo rintuzzare i colpi; dei quali alcuni già si affievoliscono per via di magnanimità ed altri sono resi addirittura innocui mediante la nostra forza.

183 Giunti che siamo, per questa via, alla insensibilità, noi potremo essere una imagine dell'anima: di quella che abbraccia l'universo intero e di quella degli astri; pervenuti, ormai, a toccare la 'somiglianza in sé', noi potremo tendere, con ardore, alla stessa meta di quelle anime; vale a dire che a noi, ben disposti per natura e per umana sollecitudine, sarà resa accessibile la stessa visione che arride loro, in bellezza (ad esse beninteso, sin dal principio).

184 Essi asseriscono che la 'contemplazione' è accessibile solo agli uomini: non però per questa limitazione è dato loro di contemplare, più di quanto sia dato agli astri; né vale di più la loro pretesa che 'uscire fuori del mondo' ad essi, sí, è consentito, morti che siano, ma agli astri no, in quanto questi adornano perennemente il cielo: ciancian cosí perché non sanno il valore dell'espressione 'fuori del mondo' e la maniera con cui l'Anima universale è sollecita di tutto ciò che è inanimato.

185 In definitiva, anche per noi è possibile non amare il corpo, divenir puri, disprezzare la morte, conoscere le cose migliori, perseguirle e non negare ciò, invidiosamente, anche agli altri esseri che sono capaci di perseguirle e di fatto le

perseguono, eternamente; né cadere, infine, nell'errore di coloro che credono che gli astri non corrano perché il senso li avverte fermi. 186

La ragione, cioè, ond'essi non credono che la natura astrale possa guardare le cose esterne ad essa, si è ch'essi non vedono neppure la sua anima che è al di fuori.

COMMENTARIO CRITICO

Porfirio editore presentò, nella sistemazione enneadica, il corpus plotiniano; stia, a sommo di queste note sul testo, la religiosa parola del più ampio e solenne commentatore plotiniano: Marsilio.

Sin dal principio esorto voi tutti — qua convenuti per udire il divino Plotino — a ritenere che udirete proprio Platone che parla nella persona di Plotino. In verità, sia che Platone rivivesse, un tempo, in Plotino — in ciò consentiranno senz'altro con noi i pitagorici — sia che il medesimo Dèmone ispirasse dapprima Platone e poi Plotino — nessun platonico vorrà mai negarci questo! — certo è, comunque, che un medesimo spirito scorre nella parola platonica e in quella plotinica. Esso, tuttavia, effonde, spirando, un respiro più vasto in Platone: in Plotino, invece, un soffio più religioso o, via, per non dire più religioso, non meno religioso e persino, talvolta, quasi più profondo.

Uno stesso Nume pertanto, spande sul genere umano, per bocca di entrambi, i suoi oracoli, che ebbero degnamente, dall'una e dall'altra parte, un interprete quanto mai acuto; poiché Egli, nell'opera platonica, mira a svolgere l'involucro del mito, in quella plotinica, invece, s'adopera con ogni cura sia ad esprimere, in ogni campo, sentimenti di una segreta intimità, sia ad interpretarli, con brevissima parola.

Ricordate, inoltre, che voi non riuscirete giammai a penetrare lo spirito eccelso di Plotino, né se vi fate accom-

pagnare dal senso, né se vi fate guidare dalla ragione; ma vi riuscirete soltanto allora che vi lasciate ispirare da un piú sublime spirito. Certo si è che noi, a voler usare la parola platonica, siamo avvezzi a definire i restanti uomini 'anime dotate di ragione'; per Plotino, invece, non si tratta piú di 'anima', ma di 'spirito', senz'altro. Proprio cosí, del resto, lo chiamavano i filosofi contemporanei, specie i platonici. E voglia Iddio che, nell'interpretar tali misteri, ci abbia assistito e soccorso Porfirio o Eustochio o Proclo, i quali ordinarono ed esposero i libri di Plotino.

Questo, però, io lo spero — e val tanto di piú —: un divino aiuto che non venga mai meno a Marsilio, nel tradurre e nello svolgere cose divine quali i libri plotinici! Ma accostiamoci ormai anche noi, serenamente — tratti di là gli auspicî — al primo libro di Plotino e cosí agli altri, successivamente, per darne la versione ed esporne in breve l'argomento.

Quanto a voi, vogliate pur credere che Platone in persona cosí esclami, additando Plotino:

Οἶος πέπνυται, τοὶδ' ὡς σκιαὶ ἀΐσσουσι

Egli solo è ispirato, gli altri svagano a guisa di ombre.

Esortazione di Marsilio Ficino, di Firenze,
rivolta a uditori e lettori di Plotino.

(Testo in Creuzer, I, p. XI).

NOTA FILOLOGICA

Al lettore di questa versione che voglia rifarsi al testo e al filologo che vi si rifarà del tutto naturalmente, la presente appendice vuol essere una guida. Guida minuziosa indicatrice del testo, essa ne accenna un modo di ricostituzione, col suo sguardo teso verso l'archetipo e i varî ‘stati’ originari, con l'onesta difesa del manoscritto-fonte, cui la tradizione indiretta renda solo testimonianza, senza smania di sostituirne la lezione, perché — come già notò il Müller contro il Volkmann — ein solcher Missbrauch der indirekten Ueberlieferung unstatthaft ist. Solo in questi limiti, le presenti note potranno essere un contributo alla filologia plotiniana; ma non già un commento e un'esegesi, che nasceranno forse più tardi quando sentiremo una certa sicurezza del testo. E poiché gli editori moderni, dal Kirchhoff in poi, non ce la dànno, noi non abbiamo l'animo di dire al lettore: ‘la versione, ecco, segue questo o quel testo’, per quanto la cosa ci avrebbe di molto arriso, col ripartire eque responsabilità tra noi e filologi di chiara fama.

Se la versione seguisse al testo che va preparando lo Henry — tale era un tempo il nostro proposito — queste pagine non avrebbero senso e sarebbero al più sostituite da altre di altra natura.

Per la situazione, presso che unica, della storia del testo plotiniano, mi vedo intanto costretto a render ragione del mio tradurre, enneade per enneade. Troppo spesso, in realtà, mi discosto dalla volgata perché basti una tabella di lezioni.

I presupposti filologici sono conquiste dello Henry, che alle rapide intuizioni del Creuzer, alle svagate esplorazioni del Bouillet, ha sostituito, pur avvalendosene, un robusto sistema d'indagine nell'una e nell'altra tradizione.

LA TRADIZIONE ANTICA

Il testo enneadico dato da Porfirio è fedele all'originale plotiniano. Tra le tante prove, che risulteranno nel corso delle note, basti accennarne una, veramente caratteristica: l'hapax legómenon stranissimo ἀϋλότης in I, 2 § 32 Volkmann ⟨56, 31⟩ che Porfirio serbò nel testo enneadico, pur parafrasando, per conto suo, ταὐτότης, nelle Sententiae (XXXII, 4-5).

La recensione porfiriana che costituiva il corpus, ufficiale e definitivo, dell'opera plotiniana e suggellava degnamente un processo iniziato prima con l'edizione di Amelio, ad usum Longini, e poi con quella di Eustochio, iniziò la sua vita all'alba del IV secolo, trapassando, perciò, come cosa viva, di 'stato' in 'stato'.

Dapprima, quando non s'era spenta ancóra l'eco della voce di Plotino, il giovine testo (il nostro stato antico) trovò un competitore nel testo eustochiano, ancora vivente nella biblioteca di Cesarea. Ma questo, dopo aver lasciato — come sembra — un ricordo di sé nella 'Preparazione evangelica' di Eusebio, fu sommerso dal tempo.

La fortuna della ἔκδοσις porfiriana si svolse per vie orientali e occidentali, pagane e cristiane; varî interessi — scienza, filosofia, morale, superstizione, apologetica, teologia, esegesi, filologia — trassero, in una sorta di culto, a Plotino 'singularem virum' (Firmico Materno) gli uomini più lontani e diversi, dal Padre della Chiesa al lessicografo. Il nostro testo sarà pertanto accompagnato, volta a volta, dalla

superstite testimonianza, che abbiamo avuto cura di tradurre direttamente. A stato antico, antico commento.

L'ARCHETIPO E I MANOSCRITTI-FONTE

I filologi plotiniani ritengono generalmente che l'archetipo enneadico, antenato comune dei cinquantasette manoscritti pervenuti sino a noi, non sia anteriore al IX secolo e non posteriore al XII. Cogliere lo 'stato' dell'archetipo vale attingere, quanto lo può esser consentito, lo stato nativo enneadico, cioè l'originale che uscì dalle mani di Porfirio; cogliere poi lo 'stato' porfiriano è presso che attingere lo stesso manoscritto plotiniano ove si eccettuino le sobrie emendazioni che Plotino, volta a volta, autorizzava a Porfirio. Il quale poi, pur conoscendo bene, a differenza di Longino, τοῦ ἀνδρὸς τὴν συνήθη ἑρμηνείαν (Vita § 102) continuò, sulla stessa traccia e nella stessa misura, pur dopo la morte del maestro, a curare il testo e fu — ripetiamolo — assai lento e coscienzioso filologo, giacché portò a termine la sua recensione, non senza aver dato notizia agli antichi compagni di quanto andava compiendo e dei criteri che lo ispiravano, solo oltre un trentennio dalla morte di Plotino, tra il 301 e il 304.

Degli otto secoli che intercorrono tra la ἔκδοσις e l'archetipo noi possiamo solo asserire, sulla guida del Pasquali, la trascrizione, avvenuta in tempo imprecisabile, prima, forse, del X sec., da maiuscola in minuscola: fonte, si sa, di corruttela.

L'archetipo enneadico diede origine a quattro 'stati' medievali che lo Henry simboleggia con le lettere w, x, y, z. Tutto fa credere che i nostri manoscritti siano rami che, pur nel loro intrico, si dipartono da un unico ceppo. Il commentario ficiniano (v. Creuzer, p. 214, non 116 com'è

detto per errore al luogo corrispondente del testo p. 248) avvertí già, nei codici che l'umanista ebbe a sua disposizione (il Laurenziano A, il Parigino F) una trasposizione in II, 3 cap. V r. 21, Volk. ⟨137, 19⟩ ⟨138, 10⟩; la quale i filologi moderni riscontrarono in tutti i manoscritti: segno, essa, d'una comune origine. Un archetipo, dunque; forse con quattro sotto-archetipi (i cui copisti potettero pure còpiare attingendo, peraltro, ad altri esemplari perduti) antenati, ognuno, di una famiglia; ovvero, lo stesso archetipo, corretto da successivi revisori, fu direttamente copiato, in tempi diversi, dai copisti dei nostri manoscritti.

Nello stato w ch'è di tutti il piú importante — Cochez gli assegna un nome piú caro al filologo italiano: ' Florentijnsche Klas ' — i mss-fonte sono il Codex Laurentianus plut. 87 n. 3 = A (per Creuzer, Med. A) e il codex Parisinus graecus 1976 = E (per Creuzer, Par. A). Sono contemporanei.

A — l'unico pergamenaceo — nacque in Grecia (s. XIII: Henry; s. XV: Cochez), ma visse un'oscura giovinezza, finché Giovanni Aurispa, letterato e mercante, nel 1423, recò a un tempo, a Firenze, Platone, Plotino e Proclo. Plotino pare toccasse dapprima al Niccoli, che la vinceva persino su principi e papi in acquisti preziosi; ma, poco dopo, esso varcò una soglia signorile italiana e si celò in un chiostro (S. Marco), ché divenne proprietà di Cosimo il Vecchio e ne prese il nome.

Fondata l'accademia, a Marsilio Ficino la traduzione dei dialoghi di Platone dové sembrare un'opera incompiuta. E si volse a Plotino già durante la sua prima fatica, ma gli si dedicò tutto dopo il 1483. Pare certo ormai che la prima lettura plotiniana di Marsilio avvenisse proprio sul nostro A. ' Hoc exemplari usus est Marsilius Ficinus — cosí, Holstein — ut ex eius correctionibus notisque marginalibus ap-

paret'. La cosa fu ben accertata dal Müller, pur con qualche errore che la sagacia dello Henry discopre, conglobando m. pr., m[1] e m[2] del Müller nell'unico e identico A; comunque, m[3] di Müller e A[3] sono le sigle che celano il più grande plotiniano degli umanisti.

Accanto ad A si stringe, del tutto naturalmente, E (s. XIII per Henry, Omont, Cochez). La stretta parentela e, a un tempo, l'assoluta indipendenza tra E e A sono dimostrate da una monografia di H. -R. Schwyzer (*Der Plotin. Codex Laurentianus 87, 3* in *Rheinisches Museum*, t. 86, 1937, pp. 367-370) e dal capitolo che consacra loro (*Manuscrits*, pp. 3-36) lo Henry, il quale, ripreso il problema, vi scorge tre copisti - a, b, c - dimostrando che l'ultima parte di E, dovuta al medesimo copista della seconda (b) ha una origine diversa dalle precedenti.

In E è lo scolio famoso a IV, 4, c. 29, Volk. ⟨80, 25⟩ in cui J. Cochez (*De handschriftelijke overlevering van Plotinus* in *Philologische Studiën* 1934-35 n. 1 p. 29) riconosce l'unico contributo filologico del Medioevo al testo di Plotino: Ἕως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίου τὸ δεύτερον Περὶ ψυχῆς καὶ ἤρχετο τὸ τρίτον· ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται τὰ (anche A[1s] | τὸ A) ἑξῆς τῷ δευτέρῳ. (*Manuscrits*, pp. 6-7; *États*, p. 358). Lo scolio è altresí in A, nel Reginense (R), in J (Par. gr. 2082) e nei gemelli di Trivolis M e C che appartengono allo stato y. Tra il Cochez e lo Henry l'antitesi è forte, a proposito dello scolio. Il filologo fiammingo parte dal presupposto che E sia l'archetipo di A e R e vuole infirmare la ipotesi dello Henry e del Creuzer su di una recensio eustochiana.

Collazionarono questo codice fondamentale il greco Gregorio Georgiade incaricato, per il Creuzer, dal famoso Boissonade; Bréhier ed Henry hanno riletto il manoscritto.

La stato w esige l'accordo EA ed anche, ad abundantiam, EACoisl. Quest'ultimo — Coislinianus 169 — è un miscellaneo (contiene pure l'Ecuba, l'Oreste e le Fenicie di Euripide

Esiodo e Teocrito) risalente, secondo il Montfaucon, al secolo XIV; esso non rivela chiaramente la sua dipendenza da A. Sono invece certamente copie di A l'Ambrosianus graecus 329 (familiaris), il Borgianus 22 (Borg.), il Parisinus graecus 1816, manoscritto di lavoro del Ficino (Par. B in Creuzer, F in Henry) Marcianus graecus 241 (MarcB) Darmstadiensis 1641 (Darm.) Monacensis graecus 86 (MonB) Parisinus graecus 1970 (I). Quest'ultimo è opera di Giovanni Argyropoulos maestro del Poliziano e di Lorenzo il Magnifico. Egli completa il quadro di questa ' Scuola d'Atene ' che si assomma a Firenze, perché fece per Aristotile quello che Ficino fece per Platone. Ma a Marsilio Ficino, giudicato dai contemporanei un nuovo Platone, ci riporta la storia singolare dell'Ambrosianus graecus 329 (fam.). In questo codice ove, accanto al Fedone, sono trascritti IV 2, IV I, IV 7, IV 8, (è tanta parte della filosofia greca sull'anima) una mano ignota di lettore entusiasta ha vergato, su un foglio volante, una pagina, nella quale, più ancora dell'elegante latino, piace il mistico entusiasmo per la ' sacra filosofia platonica '. Essa raccoglie la tradizione che fa risalire alla mano del Ficino la redazione del ms., il cui stesso titolo ' familiaris ' dimostra — così l'anonimo — ch'esso ' sic illi in deliciis ac in amoribus fuisse ut in sinu gestaret assidue vixque unquam e manibus poneret '.

Certo, le ragioni che persuadono lo Henry ad assegnare al Ficino (non architectum modo sed fabrum) la trascrizione del codice[§] sono ben più valide di quelle del nostro ignoto lettore. Il manoscritto fu steso tra il 1468 e il 1483, cioè proprio quando Ficino preparava la sua traduzione platonica, segno evidente che egli mirava già a completare Platone con Plotino. Non passò forse dal puro Fedone platonico a

---

§ Il caratteristico *atr* (= *aliter*) ficiniano, la curva elittica accompagnante la numerazione, la carta e la filigrana.

questo, assai piú prosastico, Fedone plotinico, il IV 7? Ogni studioso ha le sue segrete preferenze e un certo interiore metodo che non si riceve da nessuno [8].

Un'ultima prova che il fam. fu trascritto dallo stesso Ficino è data, a mio credere, dalla seguente interpretazione che io tento di un piccolo problema che occorre piú volte nelle Études dello Henry a proposito di tre lettere β π υ rimaste tuttora indecifrate (*Manuscrits*, pp. xxv, 37, 38, 41) che si rinvengono in pagine fuori testo di questo codice. Esse possono integrarsi cosí: β⟨ιβλίου⟩ π⟨έρας⟩ ύ⟨πὸ⟩ Marsilii Ficini (il genitivo non manca per testimonianza dello stesso Henry). Era quella la formula d'uso del copista; in ogni codice, o nel foglio dei possessori o altrove, l'amanuense poneva il suo sigillo, per cosi dire, con questa specie di *explicit liber*. Nell'Urbinate, per esempio, leggiamo: τέλος εἴληφεν ἡ βίβλος τοῦ Πλωτίνου Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Δανιὴλ πόνος τοῦ ἱερομονάχου κτλ. Con simile formula si sottoscriverà Andrea Darmario (Palatinus graecus 404); Giovanni Mourmoureus s'avvicina di piú alla firma ficiniana con la formula: τὸ παρὸν βιβλίον πέρας εἴληφεν κτλ. Si osservi, del resto, il Borgianus

---

8 È un fatto che proprio al termine della versione di questo trattato, Marsilio commosso non sa deporre la penna senza rivolgersi al suo secondo mecenate, Lorenzo.

Era, quello dell'immortalità, il tema centrale della sua Teologia, cosí come lo era del Fedone; nel cenacolo fiorentino, quante dispute sull'argomento! Anche Bernardo Bembo aveva partecipato a quei conversari. Udiamo Marsilio:

'Tu senti il bisogno, o Magnanimo Lorenzo, di un breve compendio della lunga disputa: la disputa — intendo — sulla immortalità, sia nella Teologia, sia adesso protrattasi ormai troppo. Ne sentiva il bisogno anche quel nostro Bernardo, allorché in qualità di ambasciatore del Senato veneziano, ci ascoltò qui mentre discutevamo ampiamente sull'argomento. Voglio riferirmi a Bernardo Bembo, uomo dotto quant'altri mai, mecenate dei dotti e fratello mio nella stella e nel genio. Per te dunque e per lui, ugualmente, questo compendio sarà distinto in quattro capitoli'. (Creuz. II, p. 871).

graecus 22, nel quale — l'attesta lo Henry — au folio 168, en haut de la prière de Grégoire de Naziance, qu'il recopie, Ficin écrit son nom *Marsilii Ficini*. E questo fia suggel...: il libero copista o introduce un uso o si attiene a un modo già esistente di accomiatarsi dalla propria fatica.

Il morto archetipo enneadico aveva pur avuto un figlio misterioso κατ' ἐξοχήν: l'incognito x. Nell'inesplorato territorio di questa parte della tradizione, lo Henry è infaticabile pioniere. Il primo rappresentante di x è il Laurentianus 85, 15 (Med. B per Creuz. che ebbe una discreta collazione da T. Gellio e V. Masinio; B per Henry); non è solo, come si credeva prima che lo Henry gli desse due satelliti nel Reginensis graecus 97 (R) e nel misterioso Parisinus gr. 2082 (J) che contiene la famosa pericope B del trattato IV 7 colmante con M e V la ingente lacuna di tutti i mss.; se ne parlerà in seguito, sulla scorta delle ' Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin publiée par Eustochius ' dello Henry. Da R fu copiato, senza altri intermediari, l'Oxoniensis Collegii Corporis Christi graecus 117 (Corp.). Questo è, secondo lo Henry, très probablement le premier exemplaire grec des oeuvres de Plotin qui passa la Manche, recato da William Grocyn, il più illustre rappresentante del rinascimento inglese, che nel 1467 fu nominato ' fellow ' del New College à Oxford. Grocyn — continua lo Henry — séjourne à Florence, Rome et Padoue et poursuit ses études helléniques avec Demetrius Chalcondyle et Ange Politien.

Così, anche Angelo Poliziano pagò l'umanistico tributo a Plotino. Il Reg. fu forse donato da Lorenzo il Magnifico al Poliziano e questi, dopo averlo corretto (R^2), ne fece trarre una copia per lo scolaro inglese.

Al Terzo gruppo — stato y — che contiene il più grande numero di manoscritti, e, pure, le più frequenti piccole omissioni per omeoteleuto, si suole ascrivere il venerabile D (s. XII), decano dei mss. plotiniani, che, come dice bene lo Henry, costituisce pure una classe tutta singolare. Frammentario, contiene solo IV 7, I 1, IV 2: appartenne con MarcB, nel sec. XV, al Bessarione.

Rientrano pienamente in questo stato due codici caratteristici, C e M (Monacensis graecus 449 e Marcianus graecus 240) gemelli nati dalla penna estrosa e congetturante di Trivolis, a Creta. L'Urbinate (U) è assai importante: per Cochez è perfino l'archetipo del gruppo cretese; esso, in verità, non deriva da nessun altro manoscritto di y né è l'archetipo del Berolinensis Graecus (S) né di CMN. Quest'ultimo (il Monacensis A di Creuzer) con l'Ottobonianus 371 (O) deriva dal Berolinensis Graecus 375 (S) in cui lasciò la sua traccia Ermolao Barbaro (S^3).

z, ultimo stato, è mutilo della vita di Plotino e tutto frammentario. Meritano nuovo studio il suo più antico testimonio, Marcianus graecus 242 (Marc. C per Creuzer che vi attinge non rare volte; Q per Henry) e, non derivato da Q, Ambrosianus graecus 667 (L), un florilegio.

LE EDIZIONI DEL TESTO

L'editio princeps (1580) fu preparata da Pietro Perna che si sottoscriveva Typographus Basiliensis, nella sua enfatica epistola dedicatoria 'amplissimis viris consulibus et senatoribus illustris reip. Norimbergensis' sulla base di quattro esemplari manoscritti: trium quidem italicorum, quarti vero Jo. Sambuci (p. XVI, ed. oxoniense). Gli editori seguenti la biasimarono *quum mendis scateret* (Kirchhoff).

Piú equo, lo Henry si limita a studiarne la costituzione, sulle orme del Creuzer che aveva già identificato uno dei mss. basilari nell'ed. pr. nel Vat. (fine del 1500). Senonché, mentre Creuzer ne aveva un gran concetto, lo Henry, dopo aver assodato, contro il Müller, che esso servi realmente al Perna, dimostra che il Vaticano ' est l'un de manuscrits les plus récents, les plus mauvais et les mieux connus de Plotin ' e fa piena luce sulla sua storia. Gli altri mss. base del Perna furono il Vindobonensis phil. graec. 102 (VindD); l'Ambrosianus graecus 863 (Ambr.); l'Oxoniensis Collegii Lincolniensis gr. 32 (Li) e una copia del Marcianus graecus 241 (MarcB). Di tutti questi lo Henry ha tracciato la storia e la fortuna: essi dovran forse scomparire dal futuro apparato.

Quale e quanto sia il contributo recato alla letteratura europea plotiniana da Federico Creuzer con la monumentale edizione oxoniense e con l'editio minor didotiana, sarebbe lungo e superfluo qui dichiarare, giacché l'opera dello Henry mira a ristabilirne il valore contro l'aspro e sdegnoso giudizio del Kirchhoff e del Volkmann. In realtà, se si deve del tutto trascurare l'infelice edizione del Perna, non si può prescindere affatto dal Creuzer: ' Commentaires et apparats critiques riches pénètrants confus et démodés ont été pillés sans vergogne ' dice, giusto, lo Henry (*États*, p. 35). È vero che l'apparato critico, come tale, oggi non è più possibile usarlo, confuso com'è per via della pleiade filologica collaborante col Creuzer (vedine l'elenco nell'index apparatus critici) che ebbe come risultato un cosi vario peso specifico di collazioni tra codice e codice che si resta perplessi e quasi impazienti delle novissime collazioni dello Henry. Certo, la classificazione dei mss. creuzeriana è assolutamente inaccettabile.

Il Kirchhoff, mirabile lettore del testo, ebbe certo il merito di darci universalmente una lezione corretta, intelligibile, migliorata di molto, pur nei confronti della didotiana, nella interpunzione; ma forse egli leggeva questo impreciso testo filosofico, come le sue nude epigrafi. Preoccupato della forma, egli, emendata che abbia la lezione, con superba sicurezza procede per la sua strada, dispensandosi troppo spesso dall'avvertire nel suo scarno apparato. Nei luoghi tormentosamente incerti non abbiamo mai sentito in lui, forse perché gli manca proprio quella copia di dottrina filosofica che nel Creuzer ha del prodigio, l'ansia di chi vuol comprendere al di là della parola. Ma, è doveroso dirlo, il suo testo è bello e, quando può, reca pure talora, a questo severissimo scrittore, qualche attica eleganza. Nel puro dominio della filologia, il progresso è dato dal fatto che il fondamento del testo, al quale Kirchhoff preludiò col suo ' Specimen novae editionis operum plotinianorum ' (Berlino 1847) è il glorioso Med. A. Non si può dire altrettanto del MarcB e del Darm. che sono apografi di A. In definitiva, egli ha torto a tacciare di foeditas il testo oxoniense; e la sua recensione è più lontana dall'archetipo nei confronti della creuzeriana anche perché quel suo ' adhibitis etiam ceteris [codicibus] ' è troppo vago e generico. Mentre il Volkmann nei confronti del Kirchhoff, di cui ripete in sostanza l'edizione senza contributo di personali collazioni, si dimostra assai riguardoso, lo Henry ne dà invece un severo giudizio che sembra riecheggiare il κριτικώτατος ironico e amaro del Creuzer.

Herman Frid. Müller fu plotiniano tutta sua vita: noi dobbiamo molto a questo filologo non solo per il suo mirabile testo, quanto per i molti ' plotinische Studien ' che costituiscono un complesso imponente, sia dal punto di vista esegetico che da quello filologico.

La sua edizione (Apud Weidmannos 1878-1880) parte dai mss. A, B, C. Ma A non basta a stabilire lo stato w; B pullula di errori e sarà trascurato dal Cochez; C che congettura volentieri deve essere frenato da altri testimoni più severi ed impersonali.

Bréhier, preziosissimo per le sue 'Notices' non merita altrettanta lode per la collazione di E, non studiato a dovere; sí che il critico si trova incerto dinanzi alla sua testimonianza, còlta in fallo più volte dallo Henry quasi come dinanzi al Par. A che Creuzer spesso attesta sulla fede del greco Gregorio Georgiade.

Nostro ideale costante, la lezione enneadica; noi non sapremo dire abbastanza la nostra gratitudine allo Henry, quando messi un po' da parte i sei testi critici, placavamo i nostri dubbi sulle étages dei suoi ponderosi volumi: Qui è ben Plotino — sentivamo, con tutto il nostro essere, constatando la verità dell'equazione tipica più o meno vicina alla formula ideale: Enn. = w (EA) x (BRJ) y (CDMNUS) z (Q).

Che le testimonianze — talvolta esigue — abbondino per numero, soverchiando spesso i limiti del consueto commentario filologico, mi sarà certo mosso rimprovero: ma, pur prevedendolo, ho voluto porre innanzi agli studiosi plotiniani lo 'stato' globale del testo e i momenti varî della tradizione, la sua grande storia e la sua diversa fortuna.

Nella trama fastidiosa delle sigle ci attardiamo, non senza speranza che la parola, nella riconquistata certezza scientifica, torni spirito e, riemersa dalla selva filologica, fiorisca.

Queste note cadranno, allora, dalla mia versione; o, al più, varranno solo ad attestare che quel vario congetturare dei classici editori plotiniani non era, assai di frequente,

che l'applicazione tecnica di una pura intuizione di interpreti: di Ficino, soprattutto.

Ecco perché appariranno citati ancora dei manoscritti che lo Henry non ha voluto neppure ribattezzare in extremis: sulla eliminatio codicum descriptorum non c'è affatto accordo se non nel rifiuto della primordiale classificazione creuzeriana, tra i più laboriosi filologi plotiniani, Oppermann, Henry, Schwyzer, Cochez.

SIGLE E CIFRE

Stato w

1	Laurentianus 87, 3	A
2	Parisinus graecus 1976	E
3	Parisinus graecus 1816	F
4	Parisinus graecus 1970	I
5	Darmstadiensis 1641	Darm.
6	Marcianus graecus 241	MarcB
7	Monacensis graecus 86	MonB
8	Ambrosianus graecus 329	fam.
9	Borgianus graecus 22	Borg.
10	Coislinianus 169	Coisl.
11	Monacensis graecus 234	Vict.

Stato x

1	Laurentianus 85, 15	B
2	Reginensis graecus 97	R
3	Parisinus graecus 2082	J
4	Oxon. Collegii Corporis Christi gr. 117	Corp.

Stato y

1	Marcianus graecus 209	D
2	Urbinas graecus 62	U
3	Chisianus graecus 19	Chis.

4	Cizensis Bibliothecae episcopalis 63	Ciz.
5	Parisinus graecus 1969	H
6	Parisinus graecus 1968	G
7	Berolinensis graecus 375	S
8	Monacensis graecus 215	N
9	Ottobonianus graecus 371	O
10	Vaticanus graecus 239	Vat.
11	Monacensis graecus 449	C
12	Marcianus graecus 240	M
13	Vindobonensis philosophicus graecus 226	V
14	Scorialensis Σ, III, 13.	ScorB
15	Leidensis Vossianus graecus	Leid.
16	Vindobonensis theologicus graecus 68	VindB
17	Palatinus graecus 404	Palat.

Stato z

1	Marcianus graecus 242	Q
2	Vindobonensis philosophicus graecus 102	VindA
3	Vindobonensis philosophicus graecus 38	VindE

Dei tre numeri che precedono ogni nota il primo dà il paragrafo della versione, il secondo e il terzo tra parentesi angolari indicano la pagina teubneriana e il suo rigo, nell'edizione di Richard Volkmann, vol. I (le 3 prime enneadi). A sommo di ogni trattato, anche qui come nel testo della versione, un numero romano indica la enneade, un numero arabico il trattato secondo la tavola sistematica; un terzo numero tra parentesi angolari segna il posto che quel trattato ha nel canone cronologico. Questo è di solito omesso, nelle citazioni, le quali tengono costantemente questo modo: sia da citare ad esempio la bella imagine della ‘ lanterna ’ cui si paragona l'anima beata del saggio; avremo I, 4 § 66 ⟨ 72, 7 ⟩. Se quel luogo, per ragioni di filologia, debba precisarsi ancora meglio vi si aggiunge, allora, cap. 8 r. 5,

che è la maniera tenuta dal Bréhier e dallo Henry. La linea nell'interno del capitolo oscilla naturalmente, di poco, tra le varie edizioni del testo greco.

Assai sobrio il nostro uso del trattino dialogico: esso ci è sembrato ingenerar confusione in qualche luogo della versione del Bréhier.

A volte, quasi rilevati dai segni diacritici di antichi lettori di mss. e dalla versione dello Harder, il margine del testo contiene, sulla verticale dei paragrafi, delle lettere di richiamo.

Nella abbreviazione d'uso — Mss — l'uso della minuscola attesta la mancanza di alcuni testimoni importanti. In Edd. si prescinde, di solito, dall'ed. pr.

Altri segni uniformati a quelli dello Henry:

A	= il copista *in scribendo*
A^{ac}	= *ante correctionem*
A^{pc}	= *post correctionem*
A^{am}	= *altera manus*
A^{1}	= lo stesso copista *in revisione*
A^{2}	= Primo revisore diverso dal copista
A^{mg}	= *in margine*
A^{sl}	= *supra lineam*
A^{r}	= inchiostro rosso
A in ras	= *in rasura*

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ

ΠΕΡΙ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ

PORFIRIO

VITA DI PLOTINO E ORDINE DEI SUOI LIBRI

Testo p. 3.

TITOLO

Gli Edd. tutti, dal Creuz. in poi, adottano la lezione di A Πορφυρίου περὶ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ attestata nuovamente dallo Henry (*Manuscrits*, p. 17) il quale osserva, peraltro, che ' le titre n'est pas de la même écriture que le texte '. La stessa lezione è in Coisl. sebbene mutila di ⟨ τῆς τάξεως τῶν βι ⟩ (*Manuscrits*, p. 98); in Darm. ' le titre original et l'initiale originale de la *Vita* visibles par transparence, sont recouverts d'une bande de papier qui porte, d'une écriture plus grossière ' la predetta lezione, (*Manuscrits*, p. 74); in MonB e in MarcB si ha περὶ τοῦ (la collazione di quest'ultimo codice, dovuta a W. Rinck, è una delle migliori di cui poté disporre il Creuz.); in I è Πορφυρίου περὶ τοῦ Πλωτίνου (om. βίου) κτλ. (*Manuscrits*, p. 92). Nell'Ambrosianus graecus 55 ove la *Vita* è trascritta due volte, il primo copista scrive come nella nostra volgata, ma il secondo copista ha Πορφυρίου περὶ τοῦ βίου τοῦ Πλωτίνου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ (*Manuscrits*, p. 103).

Bréh. non dà la lezione di E; lo Henry, descrivendolo, annota la tardiva intitolazione, dovuta alla mano di Matteo Devaris, addetto alla Biblioteca Vaticana, all'epoca di Leone X nel foglio dei possessori: Πορφυρίου περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ. La stessa testata, senza περί, è riprodotta dallo stesso Devaris su F.

Passando da w a x, R (ove la testata non oltrepassa il fregio e ne imita la levità) e Corp. hanno Πορφυρίου περὶ τοῦ βίου τοῦ Πλωτίνου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ (*Manuscrits*, pp. 124 e 130). In I è Πορφυρίου περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ.

Così è pure nel gruppo y: in U dopo che il pio monaco Daniele ha scritto una sua giaculatoria Ιῦ βοήθει † μοι, in alto presso la punta della croce che sormonta una fascia rabescata (anche in altre quattro pagine affiora al sommo del foglio una piccola croce), in HGNOM.

In Chis., tra la triplice banda a cerchi rinterzati con figure di animali alternati a disegni — brutti gli uni e gli altri — e l'inizio della *Vita* non c'è titolo. In C — contro la collazione del Mull. — Henry attesta l'omissione dell'articolo (*Manuscrits*, p. 206) sì che vien riprodotta la lezione dello stato w e della nostra volgata.

Nel Ciz., Creuz. attesta Π. εἰς τὸν βίον τοῦ Πλ. καὶ εἰς τὴν τάξιν τ. β. ἀ. La prima metà di questa lezione è attestata dallo Henry (p. 250) nel Palat. che la trasse probabilmente da ScorB (b^2), ove un'altra mano (b^3?) — nota lo Henry — a écrit ou écrira † Πορφυρίου περὶ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ: è la nostra volgata. Ma chi sa dire se è enneadica? ché Porfirio, nel testo, usa più spesso far precedere l'articolo ai nomi propri, specie a Plotino.

Πορφυρίου, v. anzitutto Suida, *Lex.* Π. 2098, t. IV, p. 178, 14-19: ‘Porfirio: lo scrittore anticristiano, il quale si chiamava propriamente Basilio; da Tiro; filosofo, scolaro di Amelio (il discepolo di Plotino), maestro alla sua volta di Iamblico, nato al tempo di Aureliano: la sua vita si estende sino a Diocleziano imperatore; scrisse libri a non finire

(πάμπλειστα) di filosofia, di retorica, di grammatica; era stato altresí uditore del filologo Longino '.

Del suo nome, fiammante e regale e cosmopolita (Malco, Basilio, Porfirio) e in genere di se stesso, Porfirio non è avaro di notizie, come maliziosamente postilla una seconda mano nel codice E, in margine della vita § 42: Πορφύριος περὶ ἑαυ⟨τοῦ⟩ (*Manuscrits*, p. 7) vedi *Vita* § 83, a proposito del nome.

Πλωτίνου. Riportiamo talune, tra le piú significative testimonianze:

Eunapio (*Vitae philos. et sophist.* ed. J. F. Boissonade Parigi 1822, p. 6): ' Fu un filosofo che proveniva dall'Egitto, Plotino. Usando, ora, l'espressione « dall'Egitto », non mi dispenso certo dall'aggiungere anche la patria. Che è quella che chiamano Lycon. Per quanto, a dir vero, il divino filosofo Porfirio questo non lo lasciò scritto, proprio lui che non tacque di esser stato discepolo di Plotino, anzi familiare, per tutta la vita, o, via, la maggior parte di essa.

Di Plotino tuttora son caldi, gli altari! e i suoi libri non solamente son tra le mani di ogni persona còlta assai piú dei dialoghi platonici; ma persino il grosso vólgo, se pur fraintende in parte le sue dottrine, vi si piega, tuttavia, docilmente.

La vita di lui, Porfirio ce la fa scorrer dinanzi tutta com'è, a segno che nessuno sarebbe capace di aggiungervi verbo. Non solo; ma si dà pure per certo che egli interpretò ancora molti dei libri di lui...

(Ivi p. 8)... Cosí, già nella sua prima formazione, portato in palma di mano e oggetto di ammirazione universale, Porfirio bramò di vedere Roma, la Grande, per dominare mediante la filosofia, l'Urbe; non appena vi giunse ed entrò in contatto col grandissimo Plotino, dimenticò tutto il resto e gli si dedicò abbandonando a lui interamente se stesso... e, davvero, durante un certo tempo, perseverò nell'uditorio come egli stesso afferma; di poi, oppresso dalla grandezza dei pensieri, ebbe in odio sia il corpo sia quel suo essere

uomo e si portò per mare in Sicilia... spingendosi sino a Lilibeo... e giacque gemendo e lasciandosi morir di inedia...

Né a tutto questo il grande Plotino oppose uno sguardo indifferente; ché anzi, tenne dietro alle sue orme *** quasi correndo sulla traccia del giovane fuggitivo e lo incontrò alfine in uno stato di estrema prostrazione e seppe trovare tanta copia di quelle parole che avevan virtú di richiamo su quell'anima lí lí per involarsi dal corpo e lo fece rinvigorire nel corpo a che trattenesse ancora l'anima. E quegli si rianimò e ne fu tutto risollevato; Plotino, poi, affidò a un'opera scritta le parole pronunziate...

(Ivi p. 9)... egli dunque se ne tornò a Roma e si dedicò con tanto impegno all'oratoria, da presentarsi anche in pubblico a darne saggio. Non c'era adunanza, non c'era folla che non facesse risalire la gloria di Plotino a Porfirio. Poiché Plotino con quella sua anima dei cieli e con quelle sue espressioni ambigue ed enigmatiche riusciva aspro e difficile a udirsi. Porfirio invece, quasi come una catena di Ermes, sospesa pur dalla parte degli uomini, mediante la sua varia cultura, divulgava ogni cosa in maniera facile e schietta '.

Teofilatto Scolastico Simocatta, *Lettere morali, rusticane e d'amore.* (Epistolographi graeci: ed. Rudolphus Hercher, Didot 1873, p. 763):

' Crizia a Plotino.

All'apparir della primavera, la musical cicala inaugura la sua canzone; ma si dimostra piú che mai canora in canzoni e piú garrula per natura nell'ora del mezzodí, quasi ebbra di raggi di sole. Frinisce, dunque, la cantatrice, facendosi dell'albero un palco, del campo un teatro e dà prova della sua arte ai viandanti.

Ed eccoci anche noi spinti a cantare le tue virtú. Poiché esse, non so come, ci riscaldano e riaccendono alla celebrazione il nostro essere. Noi, i morti — da quanto tempo! —

nelle sordidezze del vivere, tu, coi tuoi scritti, rianimasti nell'anelito alla virtú. Cosí possa io, Crizia, divenir Plotino! Di Plotino, infatti, è vero o ch'egli, scevro di corpo, ha filosofato sulla terra, ovvero che la stessa filosofia, dopo aver preso un corpo, si volge quasi essere umano tra gli uomini'.

DAVIDE L'ARMENO (in *Porphyrii Isagogen.* Commentaria in Aristotelem graeca t. XVIII, II, Berlin, 1902 ed. Busse p. 91, 23): Si sappia che il presente scritto di Porfirio è intitolato '*Introduzione*' di Porfirio il fenicio, discepolo di Plotino il Licopolita — Licopoli si trova nell'Egitto — sul quale corre il motto: 'Non molti, l'Egitto: ma, una volta tanto che generi, genera qualcosa di grande!'

SUIDA (*Lex.*, Π. 1811, t. IV, p. 151, 23-28):

'Plotino: Licopolita, rientra tra i filosofi; scolaro di Ammonio che era stato dapprima portatore di sacchi, maestro di Amelio (di Amelio fu discepolo Porfirio — di Porfirio, Iamblico, di Iamblico, Sopatro); già vecchio ai tempi di Gallieno, visse sino ⟨ai tempi di Claudio⟩[8] e compose 54 libri i quali sono stati divisi in nove rotoli e son detti le sei Enneadi; fu affranto nel corpo dal morbo sacro; scrisse anche dell'altro'.

EUDOCIA ('Ιωνιά ed. H. Flach - Lipsia 1880, p. 606 ss.):

'Plotino, il filosofo cosí famoso, uditore del filosofo Ammonio appare un senza patria; ma alcuni ne fanno un Licopolita, da Lycon, che si trova nel territorio di Licopoli dell'Egitto. In verità egli non consentí mai a narrare, ai propri discepoli, né della sua origine né della sua patria, come uno che creda fermamente ch'ella si trovi nelle regioni superne. Tra i discepoli è il filosofo Porfirio che ne stese la vita ed Eustochio che suggellò la sua bocca dopo averne raccolte le parole supreme; poiché Eustochio fu pre-

[8] Propone Oppermann (*Plotins Leben*, p. 30, n. 1).

sente sino alla morte dell'Uomo. Contenuto di questo scritto si è ch'egli visse nella piú alta saggezza e che « nelle adunanze aveva la parola quanto mai pronta e trovava con estrema facilità i pensieri convenienti »; come egli pervenne a saggezza e progredí in mitezza sino a una perfetta docilità, onde si fece difensore di tanti orfani e vedove. E questo noi lo apprendiamo precisamente da quel luogo ov'è detto che « molti, uomini e donne delle piú nobili famiglie, al pensiero della morte imminente, recavano a lui i loro figli, maschi o femmine che fossero, e glieli affidavano col resto dei loro beni, quasi a custode sacro e divino » e dotato di un'anima pura, ritenendo che la casa di lui fosse un tempio di vergini e un santuario. Ond'è che persino il Pitio rese su di lui un ampio responso, là dove afferma di mandarlo nel coro di Minos e di Radamanto e a dimorare in compagnia di Pitagora e di Platone.

Fu poi, nello scrivere, vigoroso e concettoso, breve e denso piú di pensieri che di parole[8]. Nei suoi trattati sono sparse sia le dottrine stoiche sia le peripatetiche; ed era di cosí larga cultura che non gli erano affatto nascosti né i teoremi di geometria, né quelli di aritmetica; né quelli di meccanica, né quelli di ottica, né quelli di musica.

Eppure, per molto tempo non scrisse nulla; ma, in seguito, vóltosi a scrivere, pubblicò 54 libri, i quali Porfirio, ricevutone l'incarico da lui, distribuí in 6 enneadi, dopo la sua morte. Intanto, non riesco a capire come mai in cosí breve volger di tempo, essi non si possano trovare piú tanto facilmente.

Inoltre, mentre Plotino moriva, in Campania, un serpente sgusciò sotto il letto in cui egli giaceva e si rintanò in un buco ch'era là nel muro. E nello stesso istante rese lo spirito, all'età di sessantasei anni, sulla fine del secondo anno del regno di Claudio. Aveva dimorato a Roma 27 anni [9].

---

[8] *Vita*, 70; si noti solo che Eudocia ha σύντονος che è pure di A e di Fic.

I

1 ⟨3, 3⟩ τῆς anche in C, manca in M ScorB VindB Leid. Palat. (*Manuscrits*, p. 242).

2 ⟨3, 10⟩ καταλιπεῖν è anche in USNOH (*Manuscrits*, p. 166). Se fosse vera αὐτὸν καταλιπεῖν di Chis. e Ciz. il primo αὐτὸν accanto ad ἀξιοῦν (sicuro anche in Chis. sebbene proprio queste due parole vi siano presso che cancellate) si riferirebbe ad Amelio e αὐτὸν καταλιπεῖν a Plotino la cui risposta è data in forma indiretta.

4 ⟨3, 18⟩ ἔπειτα γράφοντος è certamente enneadica (*Manuscrits*, pp. 25, 104) ἔπειτα δὲ è solo in Ambr. gr. 55 c; quanto a γράφοντος, già il Creuz. attestò in A la correzione di τος in τα e lo Henry estese l'inchiesta a tutti gli stati (*États*, p. 339) nel lemma: γράφοντος A E Coisl. BRJ CMUS supra τος scr. τα A^{1s} Coisl^{1}; α R^{s} Ambr. gr. 55 b^{s}. La correzione, erronea, è dovuta al precedente Καρτέριον; e, pur se il periodo resti gravato di tre genitivi assoluti, il senso è chiaro: γράφοντος richiede che si sottintenda Καρτερίου il quale poté forse esserci, nell'archetipo, e poi cadere per aplografia, ché esso ritorna, poco dopo, retto da εὐφυία; a meno che non si voglia considerare γράφοντος come attributivo di Καρτερίου, nonostante la distanza che è pur notevole, del resto, tra εἰκόνα e ὁμοιοτάτην. Propendo per il genitivo assoluto e suggerisco una virgola dopo Ἀμελίου.

II

5 ⟨3, 23⟩ κωλικῇ A Coisl. R Corp. J^{mg} | κοιλιακῇ A^{1mg} MarcB E^{mg} Coisl.^{mg} B J R^{s} Corp^{s} | κολικῇ E B^{mg} CMUSChis. Ambr. gr. 55 b. | κολϋκῇ (sic) MarcB^{3mg} omesso da ScorB e Li. | Situazione, dunque, fluida. Gli Edd. tutti, dal Creuz. sino a noi, hanno preferito κοιλιακῇ (aggiungendovi, natu-

ralmente, l'iota sottoscritto); ma Hans Oppermann (*Plotins Leben*, Untersuchungen zur Biographie Plotins in Orient und Antike 7, Heidelberg, 1929) dopo aver notato l'errata collazione di A da parte del Müll. (κολικῇ) sostiene (pp. 25-26) che κωλικῇ fosse la sola lezione autentica: egli ne dà pure la collazione in D (Darm. per Henry) e in MonB.: κωλικῇ testo, κοιλιακῇ mg. Henry fu dapprima dello stesso avviso di Oppermann, allorché ne analizzò la memoria nella *Nouv. Rév. théol.* t. LIX, 1932 p. 714; ma, dopo la sua minuziosa inchiesta, giunse alla conclusione che κωλικῇ e κολικῇ figuravano entrambe nell'archetipo, il quale, precisamente, ' portait dans le texte soit κωλικῇ surmonté de ο, soit selon toute vraisemblance, κολικῇ corrigé par l'addition d'un ω; dans l'interligne en marge de l'archétype γρ. κοιλιακῇ '. Vedi Henry, *Plotin et l'Occident*, p. 28; *États*, pp. 333-4-9; *Manuscrits*, pp. 66, 68, 100, 125.

5 ⟨ 3, 24-25 ⟩ πρεσβύτου EAF^{mgr} B MN edd. anche Oppermann | πρεσβυτέρου F Perna | Fic., però, ' senem '.

6 ⟨ 4, 4 ⟩ τοῦ λοιμοῦ ἐπιβρίσαντος. Reinesius nel suo Ciz. postilla ' impressionem faciente peste ' e, poco dopo, avverte ' morbum exitumque Plotini graphice describit Jul. Firmic. l. r. Mathes., p. 3 ' (v. Creuz., p. L e *Manuscrits*, p. 175). Sul testo interessante di Firmico Materno (*Mathes.* I, 7, 14 ss. ed. W. Kroll F. Skutsch, I Lipsia, 1897 p. 22 ss.) s'è fondato Oppermann per congetturare una diversa biografia plotinica redatta da Eustochio (o. c.) Avversa questa tesi lo Henry in *Plotin et l'Occident*, c. I, pp. 25-43.

7 ⟨ 4, 8 ⟩ ἀπολύσαντος lezione errata di F emendata dal Ficino (F^{rmg}) che accompagna la lezione esatta col suo consueto atr (aliter) v. *Manuscrits*, p. 54 e, soprattutto, la vigorosa p. XXXVII.

8 ⟨ 4, 20 ⟩ μιντούρνων (sic) A (ιν in ras.) Coisl.; in entrambi γρ. Μητούρνων che è la lezione dell'archetipo (come,

poco oltre, μητούρναις). Difatti, E MarcB BRJ CMUS: μητούρνων. Perna la serbò senza correggere l'accento. Creuz. attesta Μιντούρνων in Darm. e in A. Il mio amico, Pugliese emenda l'accento Μητουρνῶν. Su tutto, v. *États*, p. 339. Creuz. Μιντούρνων. Gli edd. post. Μιντουρνῶν.

9 ⟨ 4, 22 ⟩ ὡς è anche in USNOH; manca solo in Chis. Ciz.

9 ⟨ 4, 26 ⟩ ἐν ὑμῖν EACoisl.Ambr.gr.55 (ὑ in ras.)R | ἐν ἡμῖν BJ CMUS | τὸ... θεῖον EA BRJ CMUS, v. *États*, p. 340; *Manuscrits*, pp. 25, 66, 68, 104, 125, 131.

Ricorriamo pure nel campo della tradizione indiretta, a Sinesio di Cirene (370? † 412) che, filosofo e cristiano, vescovo e poeta, non sa distaccarsi, come del resto S. Agostino, dalla parola enneadica che ispira i suoi 'Inni' e adorna le sue θαυμαζομένας ἐπιστολάς (Suida). La lettera, indirizzata a Ercoliano (*Epistolographi graeci*, ed. Hercher. Acc. Fr. Boissonadii ad Synesium notae ineditae, 1873, p. 725, 5) finit sur ce mot de Plotin (Henry, *États*, p. 202): Ἔρρωσο καὶ φιλοσόφει καὶ τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἄναγε ἐπὶ τὸ πρόγονον θεῖον. 'Buona cosa si è — continua Sinesio quasi a toglierci ogni dubbio su quel suo sì plotinico commiato — a suggello della mia lettera intera, che io mi esprima così, in maniera corrispondente al tuo atteggiamento mentale così degno di rispetto, proprio con la parola che Plotino pronunziò a coloro che l'assistevano allorché egli discioglieva l'anima dal corpo'. Il passo riportato è prezioso filologicamente e filosoficamente: 'on notera — scrive lo Henry — que ἐπὶ remplace πρὸς et πρόγονον Θεῖον les mots τὸ ἐν παντὶ Θεῖον'. (Siamo, dunque, nel primo momento del processo di cristianizzazione e utilizzazione della dottrina plotiniana). Il θεῖον plotiniano, ribattuto due volte, lo è altrettanto in Sinesio; e se ἐν σαυτῷ di Sinesio non ci conferma ἐν ἡμῖν, non però assicura ἐν ὑμῖν, lezione erronea per iotacismo. L'autore dello scolio: γρ. τὸν ἐν ὑμῖν Θεὸν EACoisl. R^s^Corp. vuole come Sinesio, eliminare ogni interpretazione men che personale di Dio?

Quanto agli Edd., Perna ha τὸν ἐν ὑμῖν Θεὸν. Ma, già il Fic. 'nobis' (in F ὑμῖν ἡ s. l.: Bréh.). Quindi, dal Creuz. in poi τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Aggiungo allo stato y ἡμῖν dal Chis.

9 ⟨4, 27⟩ Eustochio vede nel serpente — secondo Bréh. l'Agathodèmone alessandrino; Creuz. e Bouillet citano la testimonianza di Plinio (*Hist. Nat.* XV, 44) sul sepolcro di Scipione: Subest specus in quo manes eius custodire draco dicitur.

9 ⟨4, 27⟩ Notevole, in S, la nota marginale di Ermolao Barbaro (*Manuscrits*, p. 189): ἆρ' οὖν διάβολος ὁ δράκων οὗτος. Dopo Fic., pure il celebre Aristotelico legge piú di tutti gli umanisti le Enneadi e 'pique d'instinct aux bons endroits' (*Manuscrits*, p. 191).

10 ⟨5, 6⟩ σεβήρου B CMUCiz.Leid. σευήρου Edd.

11 ⟨5, 7⟩ δεδήλωκέ τινι mss. (w y) | δεδηλωκέναι BRJ, variante caratteristica, serve allo Henry per collocare J in x; del resto, non apparve malvagia lezione, ché fu fatta reggere da ἠξίου, come gli altri infiniti.

11 ⟨5, 13⟩ λόγον anche in C | λόγων, errata, è in MScorB VindBAmbr.ScorA (*Manuscrits*, p. 242).

III

12 ⟨5, 14⟩ Dal Volk. in poi gli Edd. cominciano il c. III con ἃ μέντοι. Le edd. precedenti e il Fic. cominciano con προσφοιτᾶν.

12 ⟨5, 18⟩ μαζοὺς EA Ambr.gr.55b BRJ; nel primo gruppo w su ζ v'è σθ; μαστοὺς CMUS. Forse, tutte e tre le lezioni risalgono all'archetipo; v. *États*, p. 340; *Manuscrits*, pp. 25, 104.

12 ⟨5, 19⟩ ἀτηρόν: ἀτηρός indomitus — consiglia S² ᵐᵍ; Reinesius nel suo Ciz. postilla ὀκταέτηρον, *potius* αὐστερόν, come a dire che trattandosi di un bimbo di otto anni ἀτηρόν è un po' troppo; onde converrebbe mitigare con αὐστηρόν. Ma ἀτηρόν è lezione enneadica.

13 ⟨5, 24⟩ λύπης πλήρη mss | ma in A πλήρη λύπης A¹ˢ β... α; quindi nella copia MarcB si opera l'inversione. Vedi gli altri chiari esempi su luoghi porfiriani in *Manuscrits*, p. 68.

13 ⟨5, 25⟩ πάσχει dello stato w accolto dagli Edd. ha di contro πάσχοι BR CUChis.Ciz.Leid. Subito dopo, Kirch., Müll. e Bréh. leggono τὸ δὲ allontanandosi dal Creuz. che lesse τὸν δὲ senza peraltro attestarla nell'apparato. Leggo τὸν δὲ attestata in B dal Müll. e controllata da me in R e in due codici dello stato y, UChis.; Bréh. l'attesta altresì in F. Fic., difatti: qui suae mentis affectum plane cognoscens. Quest'ultimo participio ci mostra ancora che Fic. lesse συνιέντα ch'è in A Leid.M°C°. Il resto della tradizione ha συνέντα che accolgo, dopo averla riscontrata in R UChis.

15 ⟨5, 32⟩ σπεῦσαι fu già stabilita dal Creuz. che l'attesta in E CM contro σπεῖσαι dell'ed. pr.

16 ⟨6, 1⟩ Γορδιανοῦ. Scolio: πέμπτος οὗτος ἀπὸ Σευήρου BR Si noti la differenza tra lo scoliasta e il copista di B: questi scrive Σεβήρου se la collazione data dal Creuz. è esatta.

18 ⟨6, 11⟩ αὐτοῖς manca in R.

19 ⟨6, 17⟩ Γαλιήνου. Scolio: τοῦ πρὸ Κλαυδίου B | Γαληίνου A | Γαλλιήνου E | Γαλιήνου altri ed Edd.

19 ⟨6, 17-18⟩ Titolo sibillino di opera perduta: tra le varie congetture del Fabricius e del Creuz. riferiamo solo

quella (riportata già dallo stesso Creuz. e dal Christ), onde D. Ruhnken (*Opusc.*, p. 314 ss.) emendando μόνος in νοῦς le attribuisce l'unico valore possibile: quello filosofico; che si può peraltro serbare anche senza l'emendazione.

20 ⟨ 6, 22 ⟩ riprendo αὐτοῦ dei Mss. contro l'emendazione αὐτοὺς del Cobet (*Mnem.* N. S. 1878 p. 337 ss.) accolta dal Volk. e dal Bréh., poiché l'idea della 'diretta ricerca' è già in ζητεῖν; e qui si vuol piuttosto ribadire sul fatto che era proprio lui, Plotino, causa di disordine, per quel suo stimolare etc.

20 ⟨ 6, 23 ⟩ συνόντας A νι A[1s] onde συνιόντας MarcB. Il resto della tradizione ha συνόντας: variante indifferente.

22 ⟨ 7, 3 ⟩ Οὐστιλλιανῷ. γρ. Ἰουστίνῳ A[1mg] Coisl[s] E[mg] B[mg] J[mg] R[s] Corp[s]. Fic., perplesso, Justiliano.

IV

23 ⟨ 7, 11 ⟩ συνῆκτο, certamente enneadica e accolta dagli Edd., sicura com'è in w e in x (l'ho controllata in R) ha contro συνέβη in CMUChis.Ciz. la quale è forse derivata dall'αὐτῷ con cui sembra più facilmente unirsi; ma αὐτῷ con συνῆκτο — etico o d'agente che sia — ha un significato di tal sottigliezza che finisce per cader di mano ai traduttori (me compreso): gli è che Porfirio, nella sua arte consumata, trovandosi di fronte ad una piena attività di scuola (i ventun trattati di Plotino e gli scoli di Amelio sono pur qualche cosa!) vuol diminuirne, per ora, la portata; e perciò, quanto ad Amelio, vuol dire che, al tirar delle somme, il complesso degli scoli non gli s'era accresciuto tanto da raggiungere un bel numero tondo: il centinaio! Sarà lui, Porfirio, che spingerà a scrivere con lena maggiore. Fic. traduce: 'nondum in numerum creverant centenarium'. E Harder: die aber noch nicht auf 100 Bücher angewach-

sen waren. E ben s'accorse il lettore S[2] che postillò 'Porphyrii tempus', al margine di questo capitolo: cominciava un'epoca nuova, nella scuola romana.

25 ⟨7, 16⟩ accolgo, dopo ὑποθέσεις, εἰς inserito dal Dübner, caduto, forse, per aplografia.

25 ⟨7, 21⟩ εὐσυνειδήτως Mss. Può stare, senza che si emendi in ἀσυνειδήτως (eo inscio) come piace al Cobet. Il luogo, discusso già dal Volk., può assumere diversa significazione se si dà ad ἔκδοσις il valore tecnico di 'edizione critica' o 'recensio'.

26 ⟨7, 24⟩ ἄλλος ἄλλω Mss. A[s] o (per ω); errore dovuto a ἑκάστω. Leggo con gli Edd. ἄλλος ἄλλο.

26 ⟨7, 26⟩ Contro il Creuz., Kirch. ha il merito di aver ripreso nel testo l'espressione θήσω — βιβλίων espunta insieme con tutte le ἀρχαί che seguiranno sino al cap. VII, sebbene serbate l'una e le altre, da quasi tutti i mss.-fonte ove si eccettui M (e i suoi apografi), nel quale furono omesse, come pensa il Cochez, per ordine del mandatario, il Card. Bessarione. Seguirono l'esempio del Kirch., Müll. Volk. e Bréh. Tutti però, indistintamente, omisero le ἀρχαί della Tavola. Per tutta la intricata materia lasciò una sicura traccia lo Henry: il triplice titolo (quello enneadico, quello del canone cronologico e quello della tavola sistematica), gli eventuali titoli della tradizione indiretta, con le singole corrispondenti ἀρχαί, sono compiutamenti editi, in una esplorazione filologica minuta e precisa — apparato e commentario — nel primo capitolo degli *États*[§].

---

§ Quanto alla traduzione delle ἀρχαί essa è stata veramente una angoscia, perché recava seco un problema: queste espressioni frammentarie, logicamente incompiute, quasi sospese nel vuoto — note accennate in una mezza battuta — queste parole indicatrici, che per il rotolo degli antichi avevano un gran valore e per noi sono un

V

27 ⟨ 9, 12 ⟩ riprendo ἔτι dei mss. emendato in τι dal Cobet.

VI

29 ⟨ 11, 10 ⟩ ἀπέστειλε Edd.; ma è tutt'altro che sicura perché in A vi son soprascritti ο e λ | BRCU hanno ἀποστέλλει | M πέμπει.

VII

33 ⟨ 12, 14 ⟩ Il lettore S[a mg] richiama l'attenzione: de discipulis Plotini; altrettanto fa O[r]: τίνες ἐγένοντο τοῦ Πλωτίνου ἀκροαταί. E Reinesius nel suo Ciz., a proposito di Γεντιλιανὸς muove il dubbio: Gentilianus an Quintilianus; quanto a 'Ρογατιανός, osserva: Ista de Rogatiano Senatore Romano citat Sneberus in Catal. Aporist. contra podagram; e di Σαβινίλλος dice: Consul fuit a. U. 1018 Chr. 266. (*Manuscrits*, p. 175).

33 ⟨ 12, 18 ⟩ ristabilisco dai Mss. αὑτὸν e, poco dopo, αὑτῷ in luogo di αὐτὸν e αὐτῷ proposte dal Cobet e accolte

---

rompicapo, come renderle? In modo da corrispondere all'*incipit* della versione italiana? Così; è intuitivo; e bravamente, così è stato fatto da filologi che ammiriamo. Eppure, c'era qualcosa che tormentava: l'ansia dell'esattezza che si nutre dell'infinitamente piccolo. Intanto, con tutta la migliore volontà del mondo è proprio inammissibile che coincidono universalmente, per esempio, cinque parole della versione italiana con cinque parole del testo greco: perché l'espressione italiana esige a volte una sesta parola che non figura nell'ἀρχή greco. Quindi, cecidere manus. Ci appigliammo a un consiglio che potrebbe non apparire geniale ma è pur scientifico: poiché questi *incipit* hanno per noi un puro valore documentario di testo è bene renderli, così come sono, in una redazione diplomatica, lavorando d'interpretazione solo nell'interno del frammento.

dal Volk. e dal Bréh.: tutto fa credere che proprio lui, Amelio, celiasse con gli altri e con se stesso, in fatto di nomignoli.

33 ⟨12, 18⟩ Occorrerà forse ritornare col Creuz. e con lo Henry alla forma enneadica ἀμερίας EA B C invece di ἀμερείας (che Creuz. attesta solo in M); vedremo ancora in I 2 § 3 ⟨50, 13⟩ ἀνδρίαν attestato da Porfirio. Fu il Kirch. ad ʻ atticizzare ʼ il testo.

34 ⟨12, 20⟩ προσηγόρευσε in Creuz. che si discosta dal προσηγόρευε dell'ed. pr. e attesta la sua lezione nel Par. 2290 e προσηγόρευεν in M; lo strano è che, secondo lo Henry (*Manuscrits*, p. 319), questo manoscritto tardivo (mutilo delle Enneadi) ʻ dérive bel e bien de l'édition del 1580 ʼ. Gli edd. recenti adottano tacitamente προσηγόρευε che io ho riscontrata in R e in Chis. In U è προσηγόρευεν seguita dal punto in alto.

34 ⟨12, 22⟩ riprendo ἕτερον EAF B contro la congettura del Nauk ἑταῖρον, accolta dagli edd. a cominciare dal Kirch.: Müll. attesta δεύτερον in C e la riconosce probabile; Creuz. l'attesta anche in MarcB MCiz. Leid. Io l'ho riscontrata ancora in Chis. e U mentre ho trovato ἕτερον in R, che mi assicura lo stato x.

35 ⟨12, 28⟩ O ʻ *Critias* ʼ di Platone.

36 ⟨13, 3⟩ Henry adotterà forse πεφίλωτο A Vict. E BRJ invece di πεφίλητο dello stato y (l'ho riscontrato in Chis e U) che è entrato nella volgata sin dal Creuz.

37 ⟨13, 8⟩ καλούμενος A Vict. κεκλημένος gli altri.

39 ⟨13, 20⟩ πραίτωρ — μέλλων Mss. (A[1] Coisl. F in mg. καὶ στρατηγός) A rigore, potremmo fare a meno della correzione sintattica del Kirch. πραίτωρα — μέλλοντα accolta da

tutti gli Edd. posteriori perché καί itera ὡς sul quale poggiano gli infiniti seguenti. Ficino e Leopardi non se ne scandalizzarono: 'Jam vero praetor proditurus'. Infine non si potrebbe pensare a degli infiniti storici, dovuti magari a influenza latina?

VIII

43 ⟨14, 8⟩ μεταβαλεῖν dei Mss. serbata dal Creuz. può ben restare; μεταλαβεῖν — congettura del Dübner — è accolta dal Kirch., dal Volk. dal Bréh. (anche dal Müll. che non si riferisce ad alcuno). Fic. traduce 'respicere'; il Creuz. (*Adnot.* c) suggerisce 'immutare' e trae da Dione Cassio μεταβάλλω = μεταγράφω: altro senso possibile.

43 ⟨14, 14-15⟩ dopo τοῦ νοῦ, Volk. inserisce καὶ τῶν πραγμάτων da παραγγέλματα πολιορκητικά ed. Schneider, p. 8. Non sappiamo la fonte messa a profitto; osserviamo solo che il citante ha una sua abitudine all'enfasi sí che, nel piccolo brano che sedusse il Volk., a tacere di Plotino cui si ha cura di aggiungere ὁ μέγας, subito dopo, per amore di giustizia, si dice, anche di Porfirio, ch'egli è πολὺς ἐν σοφίᾳ. Segue poi il passo porfiriano, già colorito di per se stesso; ma dopo quel secco τοῦ νοῦ, non parve vero a questo 'Assediante' di stringere quella cosí nuda parola con un'altra delle sue aggiunte.

44 ⟨14, 18⟩ ἐσκέπτετο Mss. Creuz. Bréh. emendato in ἔσκεπτο dal Kirch, dal Müll. (che non avvisa) dal Volk. Già Fic. 'conceperat'; in realtà, l'espressione συντελέσας - ἄχρι τέλους denota già un pensiero in tutto e per tutto compiuto; e il posteriore imperfetto — cosí mal gradito alla prosa attica che lo sostituiva con σκοπέω — porterebbe all'atto di una meditazione che si continua ancora man mano che si scrive. Ma, ci è lecito correggere nel testo la grammatica di Porfirio?

44 ⟨ 14, 20 ⟩ μεταβάλλειν Mss. | μεταβαλεῖν Nauck e gli Edd. tutti, attratti dal senso, pur esso derivato, di μεταλαμβάνω ' tradurre ' ' copiare '. O, non è più pittoresco e immediato μεταβάλλω che ci dà l'impressione di un gètto di pensiero nella forma della parola?

47 ⟨ 14, 31 ⟩ ἐσχόλασεν A Darm. Vict. C (χα A[s] Vict[s]) | Notevole, la situazione inversa di E ἐχάλασεν (σχο E[s]). Il resto della tradizione assicura ἐχάλασεν.

IX

48 ⟨ 15, 3 ⟩ Ermolao Barbaro sottolinea (S[mg]) ' Mulieres Plotino ministrabant '; e, poco dopo, a proposito di φέροντες... τέκνα, fa un accostamento ai suoi tempi, alla sua Venezia, forse anche alla sua famiglia con la curiosa glossa ' procurator S. Marci ' (*Manuscrits*, pp. 187-9) ché suo padre Zaccaria era appunto uno di questi procuratores.

προσκειμένας w y; e nello stato x, R | φιλοσοφίᾳ προσκειμένας BJ. φιλοσοφίᾳ è interpolata per anticipazione del posteriore σφόδρα φιλοσοφίᾳ προσκειμένας: Müll. preferirebbe espungere σφ. προσ.

50 ⟨ 15, 13 ⟩ Ποτάμων Mss. E resti Potamone, ché il nome non manca nella onomastica greco-egizia. Il Wyttenbach — seguito dagli Edd. tutti — emendò in Πολέμων per identificarlo con quel Polemone che troveremo oltre (§ 62) ἐρωτικός... καὶ ὀλιγοχρόνιος, questo ignoto giovane poeta (lo stesso Wyttenbach propone ragionevolmente μέτρα ποιοῦντος in luogo di μεταποιοῦντος che non offre qui senso alcuno); e certo piace vedere un filosofo chino sui saggi di un poeta giovinetto. Ma perché il poeta doveva necessariamente essere effimero? Lasciamo, dunque, nella sinusia plotinica, sia Potamone poeta che Polemone morituro amante.

51 ⟨ 15, 22 ⟩ ἐγρηγορότως Mss. Può stare. Cobet: ἐγρηγορώς.

X

53 ⟨15, 28⟩ Olympius Plotino infestus διὰ τὴν φιλοπρωτίαν τοῦ 'Αμελίου — così glossa S³ mg. Non comprendiamo qui perché Ermolao Barbaro tiri in campo Amelio.

54 ⟨15, 32⟩ Forse il sotto-archetipo BR dové recare ἀστρολαβῆσαι in luogo della lezione enneadica ἀστροβολῆσαι; e l'errore poté derivare dal termine, già consueto in astronomia, ἀστρολάβιον. Invece, lo stato y porta, trivializzando, in luogo di μαγεύσας, la strana lezione αἷμα πτύσας che Müll. attesta in C, Creuz. in MCiz.Leid., ed io stesso ho riscontrata in UChis.

57 ⟨16, 18⟩ accolgo φησιν A BR; φῆσαι (*quod verum fort.* per Müll.) CMUChis. È da rigettarsi φασιν che Kirch. trae dal Nauck — il probo filologo, che restituisce (1846) l'ordine dei fogli nella seconda parte del mon. gr. 215 (N) — che è parimenti congetturata dagli Edd. posteriori.

58 ⟨16, 26⟩ ometto καὶ che manca in y.

XI

61 ⟨17, 9⟩ A ragione, gli edd. posteriori al Creuz. espungono dopo κατανοήσεως, una evidente glossa originata in MarcB e dovuta forse al Bessarione: ὡς κατενόει τὰ ἀνθρώπινα ἤθη καὶ τὰ κλεπτόμενα ηὕρισκε (*ita vitiose* — nota il Creuz.) καὶ ποῖός τις ἕκαστος τῶν συνόντων ἀποβήσεται προὔλεγεν. La glossa entrò nel testo dell'ed. princ. e il Creuz. la chiuse tra parentesi, ma non osò espungerla sol perché la trovò attestata nel Cod. par. 2290 il quale però non ha nessuna autorità.

61 ⟨17, 12⟩ συνηγμένων τῶν οἰκείων (A¹ ε, τ a. m.); τῶν οἰκείων συνηγμένων E BR CUChis.

Accolgono l'ordine e la correzione di A (οἰκετῶν) Creuz. Kirch. Volk. Bréh. — quest'ultimo erra dando οἰκέτων (sic) BCF (ει s. l.) — Müll., invece, adotta A^{ac}, che sarebbe pure durata in Darm. e Ciz. secondo la collazione del Creuz. Del che dubito. Questo è uno dei casi in cui A^1 è solo contro tutta la tradizione.

64 ⟨ 17, 27 ⟩ καὶ αὐτός mss. Edd. Degna di nota la lezione ἀλλ' αὐτός di CM.

Creuz. a ragione vorrebbe τοῦ δὲ invece di τοῦ τε; la decisa contrapposizione tra le due parti del periodo è mal sostenuta da τε... τε; forse ἀλλ' αὐτός τε è autentico e rispecchia uno stato anteriore dell'archetipo CM; che se Demetrio Trivolis congettura, non pare si debba dire altrettanto dell'amico Lyzigos.

XII

65 ⟨ 18, 2 ⟩ κατηρειπωμένην potrebbe apparirci, dall'apparato del Volk., lezione trasmessa senza rivali, sì che egli l'emenda in κατηριπωμένην osservando ' librorum forma in Byzantinorum demum cadit aetatem '.

In realtà, le due lezioni sembran bilanciarsi ché, mentre la prima forma è attestata dal Creuz. in Darm. MarcB Ciz. ed io la ritrovo in R e Chis., la seconda forma, adottata dal Creuz. e immessa nella volgata è attestata dal Creuz. in E (purché l'ε che egli soprascrive su η non debba invece inserirsi prima di ι), in CM; ed io l'ho collazionata in U.

XIII

67 ⟨ 18, 12 ⟩ Scolio. A^1 Coisl: οἷος κατὰ τὴν συνουσίαν ἦν ὁ Πλωτῖνος.

E: οἷος κατὰ τὰς συνουσίας ὁ Πλωτῖνος. V. *États*, p. 341.

68 ⟨ 18, 19 ⟩ dopo ἐράσμιος μὲν, nella lacuna indicata dal Kirch. (p. XXIX) congetturo ἀεί.

69 ⟨ 18, 28 ⟩ Contro ἀνέχεσθαι AE[s] che piace a tutti gli edd. dopo il Creuz., adotto ἀνασχέσθαι EA[1 mg] BR CUS (*Manuscrits*, p. 25; *États*, p. 341): forse, l'archetipo le ebbe entrambe. Riassumo, poi, ὁ δὲ malamente espunto dal Kirch. seguito da tutti gli edd.

XIV

70 ⟨ 18, 31 ⟩ σύντομος che fu già nel Perna e in Fabricius e fu sostituita dal Creuz. con σύντονος (A[pc], Eudocia, Fic. ' intentissimo quodam acumine ') ritorna giustamente nei moderni dal Kirch. in poi e in Leopardi ' concisus '; solo il Bouillet ha letto ancora σύντονος ' vigoureux '.

70 ⟨ 19, 1 ⟩ riprendo, dopo φράζων, l'espressione di certo significativa, pur se sia corrotta e pertanto risulti oscura, ma che non vuol essere espunta come, sull'esempio del Kirch. gli edd., tranne il Bréh., hanno fatto ' καὶ τὸ συμπαθείας καὶ (ἢ R UChis.) παραδόσεως ' AB (καίτοι CMUChis) Fic.: ' neque tam simplici disciplina loquitur, quam animo ad rem ipsam ardenter affecto '. Bouillet: ' Ce philosophe suit plutôt ses propres inspirations que des idées transmises par tradition '. Harder espunge, ma resta perplesso.

XV

77 ⟨ 20, 12 ⟩ *Iliade*, VIII, 282. In F, manoscritto di lavoro ficiniano, Henry scorge i segni dell'angoscia del traduttore, nei vari tentativi e nella ' multa litura ': *ita percute si modo quid* (cancellato) *lumen* (da *luminis*) *viris sis futurus*. E poi aggiunge il suo energico *atr.*: *sic feri siquidem ita viris lumen eris*. È l'ultima redazione.

79 ⟨ 20, 21 ⟩ con τῶν espunto da tutti gli edd., dal Kirch. in poi, si dovrebbe rifiutare anche καὶ, ché il luogo è di certo corrotto: in C πολλὰ (anche MUChis) τῶν ἐν τοῖς.

XVI

80 ⟨ 20, 27 ⟩ καὶ Λυδοῦ Mss.; Volk. emenda in τοῦ Λυδοῦ. Già al mg. del Ciz. Reinesio congettura: forte Δημοστράτου Λυδοῦ. Anche Creuz. (in *Adn.*, p. cxv) vi propende emendando però καὶ e non eliminandolo: ' malim τοῦ Λυδοῦ — scrive —. Utravis ratione gentile nomen exit pro proprio '. Non abbiamo tuttavia voluto discostarci dai Mss.

81 ⟨ 21, 3 ⟩ πρὸς τοὺς Γνωστικοὺς ἐπεγράψαμεν. Titolo fortunoso a uno dei piú celebri trattati plotiniani. L'abbiamo già trovato nel canone. Cosí come ce lo tramanda questo pur famoso c. XVI, esso è una forma abbreviata — che prevalse naturalmente sia nell'uso della scuola, sia nella intitolazione del trattato, di manoscritto in manoscritto — di un piú lungo titolo, serbatoci solo nella tavola sistematica. Se il titolo breve è porfiriano (ἐπεγράψαμεν) o, in genere, della scuola, quello lungo risente meglio della parola e piú degli spiriti plotiniani ché, nella sua magnanima nobiltà, Plotino non nomina i nemici, come in una personale polemica, ma parla dall'alto, serenamente πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας.

C[1] e C[1mg] correggono γνωστικοὺς in γνωστούς. Secondo lo Henry, si tratta del capriccioso Demetrio Trivolis che, persuaso, non sappiamo come, ' que le seul nom correct des gnostiques était γνωστοί ' (*États*, pp. 13, 349) non solo scrive γνωστοὺς in M, ma corregge in ras. e mg. la lezione esatta data da Lyzigos e altera sia in C che in M l'antica glossa serbataci da E e da U.

81 ⟨ 21, 7 ⟩ ὅπως è filologicamente sicuro; ma, o si deve pensare a una lacuna o espungerlo, come fa il Cobet, ché, anche a dargli un valore dichiarativo, mal si sostiene. Seducente è ὅλως del Wilamowitz (*Göttinger Index Schol. SS.* 1884, 13s.) riferita da Harder in *Gnomon*, 1928, p. 641.

XVII

82 ⟨21, 14⟩ In I, Argyropoulos corregge al mg. la errata λέγοντος: γρ. ἀγγέλοντος (*Manuscrits*, p. 95).

82 ⟨21, 16⟩ In y ὅπερ prevale contro ὃ (ché Creuz. attesta ὅπερ in CMCiz.Leid., ed io lo rinvengo in UChis.: ἐπεγράψαμεν è lezione enneadica (anche in R UChis), che il solo Creuz. serba. Gli edd. posteriori hanno ὃ ἐπέγραψε μὲν o rifacendosi alla congettura del Nauck (Kirch. e Volk.) o tacitamente (Bréh.) o dando in parte la lezione di C: ὅπερ ἐπέγραψε μέν. Tale collazione del Müll., in contrasto con quella creuzeriana, fa pensare che gli amici copisti Lyzigos e Trivolis disponessero di altra fonte oltre al comune sottoarchetipo CM. E poiché Lyzigos non è sospetto di congettura, si può adottare la lezione di C; a meno che non si voglia intendere con la lezione enneadica che è anche in M ed è forse più sicura, che Porfirio aveva dato, lui, quel titolo; ma in realtà Amelio ne aveva dato un altro e, precisamente, come usava, un titolo-dedica: ' A Basilio '; e tutto questo, a ragion veduta, per presentare cioè, con tutta naturalezza, quella sua filza di nomi e di patronimici, che fermò l'attenzione dello scoliasta.

83 ⟨21, 18⟩ τὸ δὲ Πορφύριον μετακληθῆναι ἔδοξεν ἢ ἀπὸ τοῦ βασιλέως εἶναι τὴν πορφύραν ἢ καὶ ἀπὸ τοῦ πορφυρίαν ὀνομάζεσθαι τὴν Τύρου τύχην A^mg. (*États*, p. 341).

83 ⟨21, 20⟩ Per la grafia di Malco, mi attengo ad A (μάλκω, μάλκου, μάλκε) col Müll., col Bréh. con lo Henry, perché essa mi sembra corrisponder meglio al semitico מלך Creuz. Kirch. e Volk. aderiscono ad A¹ s. l. χω.

84 ⟨21, 31⟩ ἐς ἑαυτὸν lezione enneadica; ma il Wittenbach: ' lege σεαυτὸν id est te obtudisse crepando ', la quale emendazione, che Creuz. *sine libris* non osò accettare, fu poi

universalmente accolta; ‘incerta tamen emendatione’, dirò con Volk.

86 ⟨22, 10⟩ οἵου EA BR CMUChis; οἷα Perna e Fabr. A ed E presentano lo scolio Θαυμάσιον τὸ οἵου (*États*, p. 341) B^mg Darm.^mg Θαυμαστικὸν τὸ οἵου. E sorprende un po' anche noi.

XVIII

90 ⟨22, 31⟩ τοῦ Νουμηνίου Mss. e Creuz. Accolgo τὰ Νουμ. dal Westermann, entrata ormai nella volgata (Müll. non avverte neppure dell'emend.); cfr., del resto, § 82 τὰ Νουμ. αὐτὸν ὑποβ. § 123 τὰ Νουμ. δὲ οὐχ ὅτι ὑποβ. ed anche § 22 πάντα τὰ Νουμενίου. L'errore τοῦ è dovuto al τοῦ τοὺς di poco prima.

91 ⟨23, 9⟩ τὰ νοητὰ EA BR; τὸ νόημα s. l. A¹ CUChis. Variante di grande interesse, perché potrebbe riflettere un momento anteriore dell'espressione porfiriana, prima che Plotino desse a νόημα quel senso particolare che troviamo in II, 9. È un fatto che ritroviamo νοήματα nel V, 5 — ove si sostiene appunto la tesi plotiniana opposta a quella di Porfirio —; la qual lezione io credo rimonti all'archetipo, come una ‘variante di autore’ contro la lezione νοητὰ usata da Porfirio nella tavola e nel canone.

XIX

95 ⟨24, 2⟩ τήν τε Mss. Perna e Fabricius | Toup e Wittenbach τήν γε accolta sin dal Creuz. (che nota l'omissione di τε in Ciz.) da tutti gli Edd.

96 ⟨24, 7⟩ γραψάντων Mss. | Il solo Volk. accoglie l'emendazione del Cobet γραψόντων, che non mi sembra necessaria.

97 ⟨24, 16⟩ tra τῷ δ'ἦν e ἄλλα Cobet inserisce ἄρα.

99 ⟨24, 27⟩ ὑπομνήματα A[1] BRJ UChis πονήματα A ὑπονήματα E ὑπομνήματι M. Tra la prima lezione che è dell'archetipo e quella intermediaria di E che non offre senso di sorta, la lezione di A è una variante di un certo interesse. (*Manuscrits*, p. 11; *États*, p. 342).

99 ⟨24, 28⟩ ἄξια Mss. non ἀξίου del Dübner, accolta dal Kirch. in poi.

XX

101 ⟨25, 8⟩ διελέγξαντος w x (anche R) ha di contro y: διαλέξαντος.

108 ⟨26, 16⟩ Θεόδοτος w x (anche R) ha di contro y (CMUChis): Θεόδουλος.

110 ⟨26, 26⟩ Leggo 'Αθήναιος col Volk. e col Bréh.

111 ⟨26, 30⟩ Henry, penso, adotterà πολυμαθίαν E BR CMUChis.

116 ⟨27, 23⟩ Piace la lieve emendazione del Cobet (senza peraltro espungere τι): οὐδ'ἐγγύς per οὐδὲν ἐγγύς dei Mss. Si potrebbe trovarne conferma al § 123 ⟨28, 32⟩, nella ripresa porfiriana.

121 ⟨28, 22⟩ Invece di ἔγραψεν "lege ἐπέγραψεν — Wyttenbach. in notis mscrr. Idem coniecit Weiskius": così il Creuz. *Adnot.* (CXXVII); e l'emendaz. è passata nella volgata.

121 ⟨28, 23⟩ συγγράμματος Mss. γρ. συντάγματος A[1s] MarcB F (*États*, p. 342).

XXI

123 ⟨ 28, 29 ⟩ si noti in BR l'erronea τοῦ Νουμ. cfr. § 90 ⟨ 22, 31 ⟩.

123 ⟨ 28, 32 ⟩ riprendo ἑλομένου A BR CMU. In Chis. v'è un salto dovuto a δόγματα che ci priva di ἀλλὰ — καὶ. Creuz. attesta altrettanto per Ciz. Rifiuto ἑλομένους del Kirch., accolta da tutti gli edd. posteriori, ché l'emendazione porterebbe pure ad αὐτούς in luogo di αὐτοῦ.

125 ⟨ 29, 11 ⟩ sposto, come ognun vede, le virgolette dopo μίμεσιν ed elimino la virgola dopo συνέθηκε che congiungo con ταῦτα.

XXII

127 ⟨ 29, 21 ⟩ restituisco, col Volk., la lezione dei mss. λέγειν invece di λέγων, emendazione del Kirch., del Müll., del Bréh. | V. *Teogonia* 35: ‘ proprius forte ad fabulam de ortu hominum, seu de habitatione in cavis arborum et rupium ’. Heyn. in Creuz. *Adn.* CXXVIII. Ma non vada trascurato l'analogo luogo omerico (*Iliade* XXII, 126-9) citato del Bouillet. La citazione erodotea (I, 47) che apre un oracolo di tutt'altro contenuto, il responso di Apollo delfico — nume caro ai neoplatonici — sono il preludio a una di quelle ‘ poésies mosaïques qui ne valent pas une ébauche de genie ’, come scriveva M.me de Staël[8]. Né il testo oracolare ha una spontaneità di mistico ardore; ma appunto perché esso è un mosaico abbagliante di lucentissime tessere, certi strani arcaismi vogliono essere serbati, quanto meno a documento delle varie età alle quali i pezzi risalgono. Fu Porfirio o Amelio ‘ fervido sacrificante ’ che ricucí insieme allegoresi omeriche e versi aurei, esperienze misteri-

[8] In *Lettres* de V. Monti a M.me de Staël pendant l'année 1805: édite da J. Luchaire in Bulletin italien. Bordeaux, 1906, lettera IX.

che e vaghi sentimenti di cristiano oltretomba? Non sappiamo. L'adespota centone non fu neppure ridotto a un solo stile epico o orfico o liturgico che fosse.

v. 5. παναρμονίαις Mss. Creuz. Kirch. Müller., fu corretta in παναρμονίοις da G. Wolff (*De nov. orac. aet.*, p. 7) seguito dal Volk. e dal Bréh.; ma a ritenerla, oltre tutto, si può pensare che qui l'aggettivo, nella desinenza del sostantivo ἁρμονία, si regga da sé a render l'imagine di quella pienezza orchestrale.

v. 8. Serbo la forma dorica ἀπύσωμεν contro ἠπύσωμεν di Wolff.

v. 10. ὕμμι Mss. (anche R) ὔμμι Edd.

v. 25. ὀρθοπόρον Mss. (anche R UChis.) non ὀρθοπόρους del Dübner accolta dal Volk. e dal Bréh.

v. 27. Scolio a λυγαίης: σκοτινῆς ἢ ἀφανοῦς.

v. 28. ἔσχε Mss. potrebbe restare: né vi fanno ostacolo ragioni metriche, ché trovasi in tesi. Anche Creuz. ha, tacitamente, ἔχε.

v. 29. Strano che proprio il Volk. il quale ha commesso l'errore filologico di restituire 'dativorum formas epicae dialecto convenientes' ammoderni qui questo fascinoso ἀπαὶ dei Mss. che Creuz. Kirch. e Müll. serbarono. Ma ἀπαὶ scomparso addirittura in qualche apparato critico moderno è la sola autentica lezione enneadica. Il Creuz. collazionando ἀπὸ in M aggiunge 'quod est interpretis'. L'interprete fu il bizzarro Demetrio Trivolis (v. *Manuscrits*, p. 219); ἀπὸ s'introdusse, tuttavia, oltre che nello stato y (anche in U dove segue a βλεφάρων ripetuto due volte e in Chis.) in R ancora.

πετάσας Mss. (anche R UChis.) Creuz. Kirch. Müll.; Wolff propose σκεδάσας, accolta dal Volk. che è seducente per chiarezza. Ma ove mai si debba poi leggere κληῖδα A (κληίδα B C) e non κηλῖδα, il senso nativo di πετάσας s'impone.

v. 45. ὅθι τοι scolio: ὅσισι A[1] (*États*, p. 342). L'ed. pr. ha ὅσισι nel testo e la lezione non spiacque al Thorlacius e al Fabricius (οἷσι).

κέαρ è enneadica (anche R Chis. S) ha di contro l'errata κέρας di C U che rimandano al mg: γρ.: κέαρ (vedi Creuz. ed *États*, p. 343).

v. 46. In luogo della sicura ὦ μάκαρ (anche E R UChis.), A^mg MarcB^mg Darm^mg, l'ed. pr. e Thorlacio hanno ἀλλὰ καὶ 'faute paléographique... due soit à l'époque de la minuscule, soit à celle de l'onciale: ΑΜΑΚΑΡ da ΑΛΛΑΚΑΙ' (Henry, *États*, p. 343). Creuz. dà ὦ μάκαρ e attesta εὖ μάκαρ in C ed, erroneamente, in E.

v. 48. Accolgo πωλέεαι, col Creuz., da A^1sl A BR πωλεῦαι UChis. πωλεῦε (che piacciono al Perna e al Thorlacio) C πωλεῦες.

v. 50 πολυγηθέες EADarmMarcB BR e Fic. 'gaudentes'; si noti che lo stato w ha s. l. ος; e πολυγηθέος è in Chis. pur con segno di perplessità del copista; πολυγηθεύε (ος s. l.) è in U | MC πολυγηθένεος.

XXIII

129 ⟨31, 25⟩ l'inserzione καὶ del Wolff non è necessaria.

129 ⟨31, 27⟩ τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτί. Alla interpretazione ficiniana 'hoc beato lumine' ha aderito tuttora il Bréh. 'grâce à cette illumination démoniaque', mentre il Bouillet se n'era già distaccato; ché non gli sfuggí certo la nota creuzeriana (CXXXIV) che riportava la prima nuova interpretazione di Engelhardt 'dem göttlichen Manne', al quale aderisco anch'io, con Harder.

130 ⟨31, 27⟩ Gli Edd., dal Kirch. in poi, traggono ἀνάγοντι in luogo di ἐνάγοντι Mss. dal Fic. 'cum... seipsum attolleret'. E, certo, l'emendazione è ben lecita. Ma ἐνάγοντι non aggiunge un senso di piú alta unione?

131 ⟨32, 6⟩ Mi par veramente sospetta e, comunque, fuor di luogo, l'espressione 'καὶ οὐ δυνάμει', che Volk. senza espungere, ha chiusa tra parentesi. A me sembra una glossa di non molto intelligente scoliasta, il quale, avvezzo alla terminologia di scuola che abbina sempre ἐνεργείᾳ e δυνάμει (II, 5), ha qui contaminato il testo; e non ho potuto lasciarla nella versione.

133 ⟨ 32, 16 ⟩ riprendo ὥσπερ Mss. contro ὅπερ del Volk. e del Bréh.

135 ⟨ 32, 26 ⟩ riprendo la lez. dei mss. interpungendo però come segue: οἷς καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ ἄριστοι. σύνεισι δὲ κτλ.. che Volk. seguendo in parte Nauck alterò in... θεοῖς ἀρεστοὶ σύνεισιν. [εἰσὶ] δὲ. Accolgo, dopo δὲ, dal Müll. αὐτοῖς invece di οὗτοι; e con Chis., aggiungo οἱ prima di ἄριστοι.

XXIV

137 ⟨ 33, 4 ⟩ dopo ἄλλοις aggiungo ἑταίροις A^{mg} BR CUChis. omessa da Kirch. Müll. Volk. Essa manca in E e nelle copie di A.

140 ⟨ 33, 18 ⟩ Riprendo, come già ho accennato, gli *incipit* che mancano in tutte le edd. (la oxoniense li pone in nota). Il solo Müll., tra i recenti, li attesta solamente, nell'apparato. Seguo, naturalmente, lo Henry (*États*, pp. 5-28) che, per questa parte, è già editore plotiniano.

XXV

143 ⟨ 34, 25 ⟩ Accolgo dal Dübner παρὰ τοῖς invece di παρ' αὐτοῖς dei mss. (om. in R) e Creuz.

150 ⟨ 36, 27 ⟩ αὐτῶν Mss. (om. R) Creuz. | αὐτῷ Nauck, Müll. e con riferimento al primo, Volk. e Bréh. | nel caso, preferirei αὐτοῖς. ἐπιτιθέναι R.

150 ⟨ 36, 29 ⟩ Riprendo σημαίνει Mss. e Creuz. contro σημανεῖ. Edd. post.

ENNEADE PRIMA

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙ ΤΟ ΖΩΙΟΝ ΚΑΙ ΤΙΣ Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ

CHE COSA SIA IL VIVENTE E CHI SIA L'UOMO

Enneade I, 1 ⟨53⟩ Testo p. 39.

TITOLO

Περὶ τοῦ τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος. Tale, il titolo enneadico; ad esso e non già a quello della tavola sistematica porfiriana in vita, §§ 138-148 ⟨33-6, 1-32⟩ o del canone cronologico (ivi, §§ 26-32 a pp. 7-8-9) corrisponderà, in ogni trattato, la versione.

τίς Henry (*États*, p. 5) da Olimpiodoro (*In I Alc. comm.* I. p. 9, 17): **καὶ αὖθις ὁ τῷ Πλωτίνῳ τὸ κεφάλαιον τὸ ἐν ταῖς Ἐννεάσι « Τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος », ἔνθα δείκνυσι ζῷον μὲν τὸ συναμφότερον, ἄνθρωπον δὲ τὴν ψυχήν· τοῦτο καὶ τῷ Πλάτωνι ὁ Ἀλκιβιάδης τοιοῦτον ἔχων σκόπον** (cfr. Bouillet, I, p. 388) Editori e traduttori si comportano stranamente in proposito: Müll. (p. 3) mentre legge τίς nei mss. lo emenda in τί: 'sed τί restituit Creuzer e Macrobio *In Somn. Scip.* II, 12: quid animal, quid homo'. Vero è che il Creuz. erra, sì, nel Canone (ed. oxon. p. LVII) sulle orme del Fabricio (ivi p. 1, apparato; e *Adnot. in Porph.* CXXXV) sia con la trasposizione di valore che fa celiare lo Henry — che pur tempera molto gli sdegnosi giudizi del Kirch. (*Praef.* III-IV) e del Volk. (*Praef.* VI) — sia con neutro quidditativo che, del resto, non è affatto suffragato dal '*quid*' di Macro-

bio; ma egli serba peraltro, in virtù del suo istinto sicuro, ammirato dallo Henry (*Manuscrits*, p. XIV) la giusta lezione tanto nella tavola (ed. oxon. p. LXXVIII) che in testa al trattato (ivi p. 1, ed. Didot, p. 1). Altri moderni, per contro, furono sviati proprio dal Kirch., che mentre segue il canone, qui dà il titolo enneadico — sia pure in margine perché non plotiniano — dopo aver tuttavia emendato silenziosamente, com'è suo costume, il τίς in τί.

Questo trattato che è il 53° del canone è preceduto da II 3 ⟨52⟩ 'Agiscono, gli astri?' Ne dà quasi l'annuncio Plotino stesso: καὶ ὅλως τί τὸ ζῷον ἀρχὴν ἑτέραν ὕστερον λαβοῦσι ζητητέον: II, 3 § 85 ⟨147, 13⟩.

Heinemann non ha nulla da dire sull'autenticità di esso (*Plotin*, p. 228-9); egli sostiene che questo scritto precede I 8 ⟨51⟩ di cui contesta tanta parte.

I

1 ⟨39, 1-5⟩ Quasi tutto il primo paragrafo da Ἡδοναὶ a μίγματος è nel Lessico di Suida (H 97 t. II p. 552, 27-30) da noi già incontrato a proposito della Vita.

Lo Henry, ponendo i testi a fronte (*États*, p. 293), ne rileva le lievissime differenze: il procedere asindetico del Lessico, l'inversione di alcuni termini, il τι in luogo di ἕτερον. Questa e alcune altre citazioni di Suida 'reproduisent très probablement un état antique, c'est-à-dire un texte datant d'avant l'archetype des Ennéades' (ivi, p. 285).

Sposto il punto interrogativo da εἶεν ad ἀμφοῖν. Per la punteggiatura in genere, che segnalerò solo quando è necessario, valse il criterio di mantenere certa ampiezza latina al periodo plotiniano.

Evidentissima, qui, l'allusione ad Arist. (Περὶ ψυχῆς, I, 4, 408 a 34 ss): φαμὲν γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι, χαίρειν, θαῤῥεῖν, φοβεῖσθαι· ἔτι δὲ ὀργίζεσθαι καὶ αἰσθάνεσθαι, καὶ διανοεῖσθαι· ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. Ὅθεν οἰηθείη τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι.

1 ⟨ 39, 5 ⟩ Ristabilisco, quindi, con lo Henry, contro la congettura del Volk. τοῦτο μίγμα, la lezione dei mss. confermata da Suida τὸ μίγμα. Per Macrobio, vedi Henry, *Plotin et l'occident*, pp. 150-2.

2 ⟨ 39, 14 ⟩ La fine del secondo paragrafo ce la testimonia Simplicio (*In Physica* VII, 3, p. 1072, 8-9): τὰ γὰρ πάθη, ὥς φησιν ὁ Πλωτῖνος, ἢ αἰσθήσεις εἰσὶν ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων. | ' εἰσιν ' di Simplicio spiana la via a ricostituire la lezione dell'archetipo. Già l'apparato del Creuz. lascia sospettare la lezione autentica con quel superstite εἰς serbato da CNVat. Ora il frammento di lezione resta solo nello stato y — Henry aggiunge U[s] (forse Daniele stesso che integra in εἰσιν) e S — mentre cadde, perché incomprensibile, dagli stati w, x, z.
La lezione originaria, dunque, dové essere εἰσιν αἰσθήσεις τινὲς; anche Proclo (*De prov. et fato*, p. 159, 20-22) attesta altrettanto: ' Recte et Plotino dicente quod passiones omnes aut sensus *sunt* aut non sine sensu '. È notevole, infine, che Vat. segna in mg. l'obelo per far sparire la lezione. (ed. oxon., p. 2).

II

3 ⟨ 37, 17 ⟩ πότερον ἄλλο μὲν ψυχή, ἄλλο δὲ ψυχῇ εἶναι. Edd. Quanto ai mss. EA B ψυχὴ | C[3 mg] ψυχῆς (è J. Schegk dalla mano ' sale et négligée ' v. *Manuscrits*, pp. 207, 209), C[pc] D ψυχῇ | M[2 mg] ψυχῆ (sic). È Bessarione, quest'ultimo, secondo lo Henry (ivi, p. 218) il quale, del resto, osserva — e valga una volta per tutte (*États*, p. 237) — che raramente si ha l'iota sottoscritto nei mss. Né si comporta diversamente Harder (*Gnomon*, 1928). Infine, a rinsaldare definitivamente questo dativo, che ricorrerà di frequente, mi piace collegare a questo testo una di quelle références anonymes che il largo sguardo di Henry seppe scoprire (*Pl. et l'Occ.*, p. 59) in un passo di Vittorino (*Adv. Arium*, I, 33 PL VIII, 1066 A) contenente una di quelle formule tecniche ' qui paraissent cal-

quées sur le grec di Plotin ': ' Primum inquirendum si idem est Deus et *Deo* esse an aliquid aliud '.

' Questione aristotelica anche questa (*Metaph.* H 3, 1043 b): Anima, infatti, ed essenza dell'anima son la stessa cosa, ma non cosí uomo ed essenza dell'uomo, salvo che per anima non s'intenda l'uomo: ché, allora, in un senso, l'uomo e la sua essenza coincidono: in un altro, no. ' (Versione di Carlini, p. 266).

3 ⟨ 39, 18 ⟩ εἴδη o ἤδη? Ci troveremo piú volte di fronte a questo binomio di lezioni. Bréh. dà εἴδη senza peraltro significare che essa è la lezione di A^{pc}; invano ho cercato nello Henry la collazione che rassicuri. Comunque, confrontando le collazioni precise del Müll. con quelle di vario valore del Creuz. ottengo

ἤδη = E A^{ac} (w) B (x) DNC^{pc} (y) Q (z)

A Creuz. che rifiuta la congettura πάθη di Engelhardt piacque ' illud elegantius *iam* '. E piace anche ad Harder che però collega ἤδη ad ἄτοπον e non a δέχεσθαι come sembra intendere il Creuz. sulle orme del Fic. (Hard. 5 B., p. 147).

4 ⟨ 39, 19 ⟩ ἐπιτρέψει Edd.; ed è pure la lezione di quasi tutti i mss.; ma ha di fronte ἐπιστρέψει che Creuz. trae dal Vat. e Bréh. accoglie nell'apparato aggiungendo ' fortasse recte '; gli sfugge però proprio la testimonianza di E che ha pure ἐπιστρέψει (*Manuscrits*, p. 11). È questa che crea il problema, ché del Vat. ha fatto giustizia lo Henry. La citazione di SVF (III, 53) non suffraga molto giacché ' διαστροφή ' ha subito essa stessa varî rivolgimenti. Harder legge ἐπιτρέψει. Mi attengo a questa piú documentata lezione.

5 ⟨ 40, 2 ⟩ καὶ τὸ ἀθάνατον mss. Kirch. Müll. | Volk. espunge τὸ seguito da Bréh. Sposto il secondo το accanto ad ἀπαθὲς.

5 ⟨ 40, 4 ⟩ ἑαυτοῦ Edd. ma αὑτοῦ darà Henry perché non è questa soltanto lezione di E — come vuole Bréh. — ma di tutti i mss.-fonte: AE BRJ US Q (*États*, p. 11).

5 ⟨ 40, 6 ⟩ ἀποτέτμηται (*États*, p. 7) Problema della crocetta marginale in E. Chi fu E²?

6 ⟨ 49, 9 ⟩ οἷς ἂν τὰ φοβερὰ μὴ παρῇ mss. Fic. Creuz. Kirch. | Müll. Volk. espunge il μὴ seguito da Bréh. che non avverte. Né Harder lo traduce. L'ho eliminato anch'io; ma a rigore, si può serbarlo.

6 ⟨ 40, 9-10 ⟩ ἐπιθυμίαι δὲ [πῶς] in Volk. [8]; i mss. invece, ἐπιθυμίαι τε, che io serbo con gli altri edd.

7 ⟨ 40, 12-3 ⟩ πῶς δὲ μίξεως ἢ τὸ οὐσιῶδες ἄμικτον; mss. Luogo tormentato: ABDC ἢ | Dsm ᾗ | MCpc ᾗ | Il Creuz. seguito dal Kirch. e dal Volk. congettura εἰ, senza però accoglierlo nel testo e crede che Ficino abbia letto ᾗ (nonne quod essenziale est permanet semper immixtum?) Difatti anche Qsl εἰ (Qam ἢ).

Müll. e Bréh. leggono e interpungono: πῶς δὲ μίξεως; Ἢ τὸ οὐσιῶδες ἄμικτον. Il Volk. inserisce inutilmente δεκτικόν senza porre (dopo ἄμικτον) il punto interrogativo.

Harder ha: Und wie könnte es einer Mischung zugänglich sein, wo doch alles Wesenhafte unvermischbar ist?

7 ⟨ 40, 15 ⟩ πόρρω mss. Volk. preferirebbe πορρώτερον.

9 ⟨ 40, 19 ⟩ αἰσθήσεται edd. eccetto Volk. e Bréh. che emendano in αἴσθησις ἔσται. Non è necessario.

Harder: Aber auch Wahrnehmung wird es nicht üben usw.

9 ⟨ 40, 21 ⟩ αἴσθησις γὰρ παραδοχὴ εἴδους ἢ ἀπαθοῦς σώματος mss. ed Edd. eccetto Bréh. che accoglie l'emendazione ἢ καὶ πάθους del Gollwitzer, seguita anche da Harder. In realtà, il testo lascia perplessi; né il latino di Marsilio qui soccorre: "Sensus enim vel speciei vel impatibilis corporis perceptio est". Tuttavia ho rispettato i mss.

---

[8] Si osservi che Volk. ricorre, per inserire, alle parentesi quadre, che invece in Bréh. espungono.

III

11 ⟨40, 32⟩ γινωσκούσῃ non è solo lezione di ABD ma anche di E (*États*, p. 10) contro γινώσκουσαν del Vat. e γινωσκούσης del Ciz. | Edd.: γινωσκούσῃ, a buon diritto.

11 ⟨41, 2⟩ ἀλλὰ om. da C e da Chis. ma Chis² mg. ἀλλά.

11 ⟨41, 4⟩ περὶ τὸ σῶμα mss. e Henry: AE BRJ US Q. Solo il Creuz. serba il τὸ che gli altri espungono senza neppure avvertire. Bréh. crede che sia lezione esclusiva di E.

12 ⟨41, 8⟩ Il μὲν è errore di B; collazione del solo Henry (*Manuscrits*, p. 141).

13 ⟨41, 11⟩ τὴν ψυχὴν mss. espunta a torto dal Kirch. Müll. Volk. mentre Bréh. e Harder la serbano.

14 ⟨41, 14⟩ ἢ ὡς εἶδος οὐ κεχωρισμένον mss. | Volk. emenda οὐ in τι. Harder analizza acutamente questo luogo — che non è semplice — e lo illustra con opportuni segni numerici e letterali che facciam nostri anche perché pensiamo che i misteriosi segni marginali che troviamo passim in molti mss. sian dovuti talvolta alla esigenza dei varî richiami d'idee, da parte di eruditi del Rinascimento o di attenti copisti come Argyropoulos (*Man.*, p. 96). Ora, Harder, mostra così, praticamente, che il richiamo di Volk. a § 21 ⟨42, 10⟩ non vale a mutare la lezione dei codici.
Quanto a διαπλέκω esso è pure in *Tim.* 36 e.

15 ⟨41, 15⟩ ἢ τὸ μὲν οὕτως αὐτοῦ τὸ δὲ ἐκείνως · λέγω δὲ mss. Ma il Müll. cancella sol perché 'vertendo non expressit Ficinus'. Ed è vero; ma il criterio non è esatto perché avviene pure che qualche traduttore moderno salti a pié pari qualche frase, non fosse altro che per quell'omerico sonnecchiare...

15 ⟨41, 21⟩ μηδὲ mss. Volk. l'espunge ʻ utpote ortum ex mera dittographia ʼ. Credo che debba serbarsi.

IV

16 ⟨41, 22⟩ τοίνυν o τοι νῦν?

16 ⟨41, 23⟩ βέλτιον aggiunto dinanzi a χεῖρον dal Kirch. è accolto da tutti, edd. e tradd.: ma di una sua caduta dai mss. non mi persuade la semplice aplografia. In Creuz. il testo si configura diversamente sulla fede di DCM (y) e di Q. Anche w è rappresentato da una copia di A, Marc. B: τὸ μὲν χεῖρον ἔσται βέλτιον, τὸ σῶμα· τὸ δὲ χεῖρον, ἡ ψυχή. καὶ βέλτιον μὲν τὸ σῶμα ζωῆς μεταλαβόν· χεῖρον δὲ ἡ ψυχή, θανάτου καὶ ἀλογίας. Fic. traduce: ʻ...illud quidem quod deterius est, id est corpus, evadet melius; illud vero quod melius, scilicet anima evadet deterius; et corpus fiet melius vitam participando: anima autem peior, participando mortem conditionemque irrationalem ʼ.

18 ⟨41, 31⟩ αὐτοῦ AE B Creuz. ʻquod probum videtur ʼ; Edd. | αὐτῶν DCM Q, dovuto, forse, a ὧν.

19 ⟨42, 2⟩ Echi di luoghi aristotelici (*De gen. et corr.* I, 7): οὐδὲν γὰρ ἂν πάθοι λευκότης ὑπὸ γραμμῆς, ἢ γραμμὴ ὑπὸ λευκότητος πλὴν εἰ μή που κατὰ συμβεβηκός, οἷον εἰ συμβέβηκε, λευκὴν ἢ μέλαιναν εἶναι τὴν γραμμήν· κτλ.

20 ⟨42, 8⟩ διαπλέκεται AE J D Q (nell'errata coll. del Müll. ripresa anche dal Bréh. anche B) | διαπέπλεκται CUSMN Ciz. Kirch. e posteriori | διαπλέκηται (sic) BR.

V. *Man.*, 143. Per la punteggiatura seguo qui Harder (5 B p. 151).

21 ⟨42, 9⟩ ἀλλὰ A[1s], manca nei mss. e mi sembra sospetto. È uno dei casi — così lo Henry (*Manuscrits*, p. 27) —

in cui A[1] è solo contro tutta la tradizione, con la quale. questa volta s'accordano AE. (In Bréh. per errore di stampa è citato il rigo 18 ov'è pure ἀλλ') Naturalmente da A[1] la lezione trapassa in Darm. e MarcB, copie di A (Müller-Henry).

22 ⟨42, 13⟩ restituisco ὁ πέλεκυς cancellato dal Kirch., dal Müll., dal Volk.; e ποιήσει in luogo di ποιεῖ che Müll. trae da MarcB e Darm. Henry attesta ποιήσει in A[ac] E, BRJ, US, Q.

Le imagini della scure, del pilota, i concetti di separabilità, di corpo-strumento, di vivente etc., le parole stesse che qui usa liberamente Plotino sono in Arist. *De Anima* B, II, 412 b, 10-25, 413 à, 5-10: Εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ κτλ. La celebre imagine del mantello e della tessitura è nel Fedone.

24 ⟨42, 20⟩ cfr. Macr. *Comm. in Somn. Scip.* II, XII: pronuntiat animal esse corpus animatum (*Pl. et l'Occ.*, pagina 150).

V

25 ⟨42, 27⟩ cfr. Heinemann, *Plotin*, p. 229.

28 ⟨43, 6⟩ τὸ κακὸν A Darm. (w) Ciz.NCM (y) Edd. τοῦ κακὸν E MarcB (w) B (x) D (y) Vat. Al Creuz. piacque Vat[mg] οὗ e lesse τοῦ κακοῦ. Forse τοῦ κακὸν è dovuto a ⟨43, 1⟩.

28 ⟨43, 7⟩ καὶ γὰρ καὶ E B DC.

29 ⟨43, 13⟩ ἔκτασις è lezione di D CM (e di Leid.) e attesta, così, lo stato y e, forse, per MarcB[2] lo stato Q (Henry *Man.*, p. 72); ἔκστασις, invece, è in A B e in Creuz. Nei moderni e in Harder ἔκτασις. Interpunzione varia.

30 ⟨ 43, 17 ⟩ ἔστω mss. edd. eccetto il Volk.: ἔσται.

30 ⟨ 43, 18 ⟩ καὶ οὐ πάντα τοῦ κοινοῦ δίδωσί τις λόγος mss., edd., tranne Volk.: τῷ κοινῷ δίδωσιν ὁ λόγος. Harder rende bene il τις: und ebenso noch andere Gemütsbewegungen, und sie gehören, wie *eine gewisse Erwägung* zu bedenken gibt, nicht alle dem Gesamtlebewesen (5 B., p. 152).

VI

34 ⟨ 43, 31 ⟩ πάσχοντος τοῦ ζῴου, (così interpungo) τὴν αἰτίαν τοῦ ζῆν mss. ed edd. eccetto Kirch.: τὴν τὸ ζῆν. Che anche Henry debba mantenere la lezione dei mss. è chiaro da uno studio preciso di questo luogo, ove, pur ammirando l'eleganza della soluzione proposta da H.-R. Schwyzer *Rhein. Mus.* 1937, p. 373 a proposito di A[1] che aggiunge τὴν s. ζῴου, non modifica il suo testo (*Man.*, p. 26).

Si veda la collazione del Müll. a 17, p. 7.

Mi sembra che Harder qui dipenda dal Kirch.

La congettura del Bréh. τοῦ ξῴου (sic)... δοῦναι per δοῦσαν richiederebbe altresì un καί.

37 ⟨ 44, 9 ⟩ οὖν, inserito dal Müll. a colmare una piccola lacuna segnalata dal Kirch. (II, 425) seguito dagli Edd. Anche Harder: was also usw. (5 B., p. 153). Müll. continua il capitolo sino a εἴρηται.

VII

38 ⟨ 44, 13 ⟩ ἔστω mss. ed edd. recenti eccetto Volk. d'accordo, questa volta, col Creuz.

38 ⟨ 44, 14 ⟩ οὐχ αὐτὴν δοῦσαν Creuz. che emenda leggermente la erronea lezione leidense e dell'ed. pr. pur avvertendo la bontà della lezione di B DM οὐχ αὐτὴν δούσης quod

probum videtur (difatti è negli Edd. moderni). Lieve l'errore di E e di C Ciz. e Vat. οὐχ αὐτὴν δούσης.

In A οὐχ αὐτῆς δούσης (si noti la indipendenza da E), lezione che troviamo anche in Darm. e in MarcB, naturalmente. Tale situazione si riflette, quindi, su ποιούσης che segue. La lezione di xy è ormai chiara, anche per la interpretazione ficiniana.

38 ⟨ 44, 16, 17 ⟩ παρ' αὐτῆς così, emendando, gli edd. moderni dei quali il solo Bréh. avvisa l'incontro di EA in παρ' αὐτήν, che, poi, è lezione di E BRJ US Q (*Manuscrits*, p. 10).

Si confronti, però, l'altro apparato (ivi p. 27) in cui A[1] è posto solo contro tutta la tradizione (παρ' αὐτὴν etiam A^{ac}. παρ' αὐτῆς A^{pc} edd.). Ma non aveva egli dato a pp. 9-10 la lezione αὐτῆς A tra quelle non corrette da A[1]? È un piccolo problema.

40 ⟨ 44, 25 ⟩ εἴδη ABD | ἤδη C, Edd. compreso il Creuz. che giustamente si distacca dal Perna, attestando ἤδη in A[1] Ciz.NC Q.

40 ⟨ 44, 27 ⟩ εἰδῶν μόνον ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν Edd., Harder | εἰδῶν μόνων mss. ἀπαθῶν SCMNLeid.Vat. (*Man.*, p. 161) ἀπαθῶς E D Ciz.U.

41 ⟨ 44, 30-11 ⟩ ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα. Il nostro 'io'! Nessuno, prima di Plotino, ne ebbe un senso così infinito. Solo per affinità di concetto si veda, tra i commentatori aristotelici, Temistio: *de Anima*, 100, 16. Heinze (citato da Bréh. qui e al c. XII, ove trova il punto di partenza di tale concetto in Platone, *Alcib.* 129 e, 130 b-c).

42 ⟨ 45, 3 ⟩ τὸ prima di ποικίλον om. BRJ (*Manuscrits*, p. 140). Cfr. anche *Resp.* 590 ab. 365 c ove Platone si riferisce ad Archiloco Fr. 86, 89.

VIII

43 ⟨45, 8⟩ τῶν mss.: lo serbo contro Volk. che vorrebbe espungerlo.

44 ⟨45, 13⟩ ἐν τῇ ψυχῇ B CMN | ἐν ψυχῇ Edd. che, per sfuggire all'autorità di Creuz., risalgono, così, a Perna!

45 ⟨45, 16⟩ τὸν δὲ θεὸν mss. | Volk. sostituisce πρὸς a τὸν.

45 ⟨45, 18⟩ dopo τρίτους, lacuna secondo Bréh. Vedi poi *Tim.* 35 a, sul qual luogo Plotino tornerà nella IV Enn.

46 ⟨45, 22⟩ καὶ mss. | κἂν Kirch.

47 ⟨45, 25⟩ αὐτή o αὐτῇ? La prima lezione che sembra risultato di emendazione apparve già enneadica al Fic. Creuz. l'attesta in E DMC Q.

47 ⟨45, 25⟩ αὐτῆς mss. | αὑτῆς Creuz., edd.

47 ⟨45, 25⟩ la similitudine, così plotiniana, ὥσπερ πρόσωπον κτλ., è accompagnata da uno di quei misteriosi richiami all'attenzione: σημείωσαι in Q.

IX

49 ⟨46, 2⟩ ποιεῖ mss. e A[1] | καὶ ποιεῖ A[ac] ed edd. eccetto Henry che l'espungerà (*États*, p. 210) Creuz. osserva l'assenza di καὶ solo in E B Ciz. Vat. Fu Vat.[mg.] che deviò il Perna.

49 ⟨46, 3⟩ τὸ κοινὸν καὶ κοινόν mss. ed edd. fino al Kirch.; Müll., invece, dà καὶ τὸ κοινόν seguito dal Volk. e dal Bréh. Lo Henry ristabilisce la lezione enneadica con-

forme a I, 1, § 35 ⟨ 44, 2-3 ⟩: ‘il vivere, insomma non sarà propriamente dell'anima, ma del composto’. La ripresa di κοινόν è dovuta a un nuovo riferimento alla spiegazione data in I, 1, § 25 ⟨ 42, 27 ⟩ e — conclude lo Henry — εἴρηται dans son rapport avec κοινόν a ici exactement le même sens qu' à la ligne 25 [del cap.] Le texte des mss. est donc parfaitement authentique. (*États*, p. 210). Cfr. per il principio (1-3) del Capitolo e per la fine (24-25) Proclo, *In I Alc.* 109 d Cousin: ‘Perché queste azioni e passioni si riferiscono al vivente, all'insieme, voglio dire, « *insieme* » proprio nel senso già detto’.

51 ⟨ 46, 11 ⟩ Plotino distingue l'uomo interiore e l'uomo esteriore. Così Paolo (*Rom.* 7, 22-23; *Eph.* 3, 16; II *Cor.* 4, 16). Il parallelismo dei testi è fatto osservare da H. F. Müll. Plotinus und der Apostel Paulus (*Hermes* 1919, p. 109).

52 ⟨ 46, 13-14 ⟩ Risaliamo lentamente le vie della tradizione, con questo testo affannoso, in compagnia di traduttori, edd., commentatori.

Harder: Und was den Geist betrifft — hat er uns dabei angerührt? Nein; somit bleibt er unfehlbar. La versione corrisponde a un testo che lui stesso o Oppermann, forse, ricostituirebbe, così: ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο; ἢ οὐ· ὥστε ἀναμάρτητος.

Bréh. legge: Ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο; Ἢ οὐχι (sic) ὥστε κτλ. E traduce: l'intelligence *nous* avait-elle alors touchés? Non; elle reste donc etc.

Volk.: ὁ δὲ νοῦς οὐ ἐφήψατο, ὥστε ἀναμάρτητος. Ma egli non è tranquillo di tanta decurtazione e si giustifica: ‘... non poté il filosofo, dopo aver già dimostrata l'anima immune da colpe e da errori, dubitare della immunità della ragione’.

Testo del Müll.: ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο; ἢ οὐχί, ὥστε κτλ.

Bouillet che, per lo Henry, ha ben compreso, col Kirch., così traduce: ‘Mais dans ce cas l'intelligence a-t-elle touché *l'objet même*? Non, sans doute: ce n'est pas donc pas elle qui est coupable...’. Kirch. che aveva recensito, un anno

prima, (1856) le Enneadi col titolo ' Plotini opera ' dà questo testo: ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο ἢ οὔ, ὥστε κτλ.

E Creuz., infine: Ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο; ἢ ὥστε κτλ. (ed. didot. p. 5 - oxon. p. 11), osservando: ' ἢ οὐ additur... in Codd. nostris omnibus nisi quod in Med. B. scribitur ἢ οὐχὶ quod placet. Caeterum ad ἐφήψατο intelligenda sunt ψευδῆ '.

Fic. non omette la negazione: ' Intellectus vero an attigit? forte non: quapropter innocens remanet '; ma emenda: ἢ.

Ma qui ha ragione il Volk. non nella sua congettura di οὐκ ma nella critica di ἢ, che non è dell'usus scribendi di Plotino, nisi in fronte interrogationis positum.

Anche questa volta il criterio di conservazione enneadica dello Henry si rivela ottimo. La lezione dell'archetipo fu certamente: ἢ ἐφήψατο ἢ οὔ.

Anche la lieve incertezza tra οὐ e οὐχί — testimone del misterioso ' stato ' x — è superata dalla testimonianza di due codd. dello stesso gruppo: il Reg. greco 97 (R) e il Parisino gr. 2082 (J) (*Manuscrits*, p. 141).

La piena conferma la troveremo in Simplicio e in Filopono (questi anche per la variante indifferente οὐχί). Il quale. del resto, illumina tutto il tratto discusso: ' Tanto lo spirito come la sensazione non sanno sillogizzare, in quanto che l'uno, lo spirito, è superiore al sillogizzare — gli è per questo che anche il divino Plotino afferma, su di esso, che abbia esso ovvero non abbia un contatto, sarà comunque, assolutamente, immune da errore; infatti, una delle due: o si tratta, nel conoscere le cose, di un contatto per semplice intuizione, ovvero non c'è proprio, radicalmente, contatto di sorta, ond'è che ugualmente, nell'un caso e nell'altro, esso è immune da errore; quanto all'altra, poi, la sensazione, cioè, trovandosi in grado inferiore al sillogizzare, non penserete certo ch'essa sillogizzi ' (*In An. pr. procem.* p. 1, 20-2, 2 — v. pure Simpl. *In De An.* III 6 p. 250, 3-5; ib. III, 6 p. 261, 18-24).

Leggiamo ancora Filopono: ' ...gli è per questo che lo spirito non è giammai menzognero (διότι ὁ νοῦς οὐδέποτε ψεύ-

δεται) ma dice sempre il vero (ἀλλ' ἀεὶ ἀληθεύει) secondo la espressione plotinica (κατὰ τὸν Πλωτῖνον εἰπόντα·): « *Sia entrato o meno lo Spirito col suo contatto* (ὁ γὰρ νοῦς ἢ ἥψατο ἢ οὐχ ἥψατο) *certo si è, in definitiva, che esso è impeccabile* (ὥστε ἀναμάρτητος) » '.

52 ⟨ 46, 14 ⟩ Stabilisco il testo secondo *États*, p. 236 Ἢ οὕτω δὲ (δὲ lez. enneadica durata sino al Müll.; δὴ Volk. da Ciz.) λεκτέον, ὡς ἡμεῖς ἢ ἐφηψάμεθα (Bréh.: ᾗ ἐφ.) τοῦ ἐν τῷ νῷ νοητοῦ (Bréh. νοητοῦ; che non sembra mantenuto nella versione) ἢ οὔ, ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν · δυνατὸν γὰρ καὶ ἔχειν, καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν.

Simplicio ci rassicura ancora (*In Phys.* VII, 3 p. 1079, 12-13): ἀλλ' ἔστι καὶ ἔχειν, ὥς φησιν ὁ Πλωτῖνος, καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν. Ond'è, per usare la parola di Plotino, che [lo Spirito] lo si ha e non lo si ha, a un tempo, a propria portata.

54 ⟨ 46, 22 ⟩ συναισθήσει CM è lezione che piacque a Trivolis e ad alcuni edd. moderni (Kirch. Müll. Volk.) ma altri mss. hanno σὺν αἰσθήσει serbata dal Creuz. e dal Bréh. che pur ritrova συναισθήσει in E. Si noti che il venerando D ha ἐν αἰσθήσει.

55 ⟨ 46, 26 ⟩ Il passo è ricalcato da Proclo (*In I Alcib.* 109 d p. 504, 4-11. Cousin 1864) il cui testo riporta, a fronte di quello enneadico, lo Henry (*États*, p. 210), che ne sottolinea quel θόρυβος così plotiniano o, via, platonico (*Phaedr.* 248 b); lo traduco: '...né quelli, peraltro, che credon l'anima sia un frammento dell'essenza divina, ma uguagliano al tutto la parte ritenendola in ogni momento perfetta e limitando, invece, *il tumulto e le passioni al solo vivente.* Ché quanti afferman tali cose rendono l'anima in ogni momento perfetta e sapiente e giammai bisognosa di *ricordo* e ognora *esente di passioni* e giammai pervertita '.

X

56 ⟨46, 31⟩ ταῦτα Mss. ed edd. eccetto Volk. e Bréh. che danno ταὐτά, sopprimendo, con la parola ribattuta cara a Plotino, una felice posizione chiastica: πάσχομεν δὲ ταῦτα... ταῦτα ἂν εἴη πάσχουσα...

58 ⟨47, 5⟩ τούτων dei mss. è piú vasto del τούτου del Volk. limitato al corpo.

XI

61 ⟨47, 19⟩ τὸ che è entrato nella vólgata ha scarse testimonianze: esso ci è serbato dai gemelli CM e passò dal mg. del Perna in Creuz. che se ne appella al Fic. 'quod ante hoc est'. Tra i recenti, Müll. e Volk. lo serbano ancora! Cosí pure il Bréh. che ne attesta l'omissione in E. In realtà esso manca nel complesso enneadico AE BRJ UQ (*Manuscrits*, p. 11) ed è in S. Deve rigettarsi.

61 ⟨47, 22⟩ non trovo sospetto ἡ che Volk. vorrebbe espungere; piuttosto vorrei, subito dopo, con Harder, leggere invece di ὅσα — dovuto forse al precedente ὅσα — πρὸς ἃ κτλ.

XII

64 ⟨48, 2⟩ κατορθοῦν mss. Edd. tutti, tranne il Volk. che dà, senza ragione, καθαρθῆναι *ex Ficino* 'purgari'.

64 ⟨48, 3⟩ serbo καὶ che pare tanto sospetto al Volk., immemore, forse, che per Plotino, la prima pena si sconta quaggiú. V. specie il trattato sulla provvidenza III, 2 c. 8 § 74 ⟨236, 25⟩.

65 ⟨ 48, 8 ⟩ τὸ ψυχὴν εἶναι AE BRJ US Q (*Manuscrits*, p. 10) τὸ ψυχῇ εἶναι che ricorre piú volte al principio del trattato (c. 2 §§ 3 e 4) è emendazione necessaria; da ϱp c la trassero, col Müll. gli edd. posteriori. L'aveva data altresí, emendando, il Kirch.

66 ⟨ 48, 11 ⟩ αὐτὴ mss. non αὕτη del Volk.

66 ⟨ 48, 14 ⟩ Pl. *Resp.* 611 (non 411 Bréh.) c d e 612 a.

69 ⟨ 48, 26 ⟩ pongo, con Harder, un punto interrogativo dopo νεύσει. Esso è richiesto da πῶς.

70 ⟨ 48, 30 ⟩ ὅπη mss. e Creuz.; ὅποι D Kirch. Müll. Volk. ὅπερ, non disprezzabile, del Ciz.

ἐλλάμψη E BRJ (*Manuscrits*, p. 11) ἐλλάμψει A Edd. Si potrà, forse, adottare ὅποι ἐλλάμψῃ.

70 ⟨ 48, 31 ⟩ συνεζηκέναι Mss. anche D ove però (come nel Vat.) è preceduta da τὸ non da τῷ. Gli Edd. osservano, sin dal Creuz. che 'connectitur' di Fic. fa credere ch'egli leggesse συζεύγνυσθαι (Kirch, scapricciandosi, appone συνεζεῦχθαι o συζευχθῆναι o συζυγῆναι). Penso, tuttavia, che Fic. leggesse bene la vera lezione, ché il suo 'connecti' vale bene συνεζηκέναι.

71 ⟨ 49, 1 ⟩ ὑποδεξάμενον in AE BRJ US Q (*Manuscrits*, p. 11) e in Creuz., va ritenuta contro ὑποδεξόμενον del Kirch. e dei segg.

72 ⟨ 49, 3 ⟩ *Od.* XI, 601.

73 ⟨ 49, 10 ⟩ ἵνα ἂν ὅλος ἦν A | ὅλως B D | ὁ λόγος ᾖ (dalla corr. di ἦν), congetturando, CM. Seguo, con gli Edd., A.

XIII

74 ⟨ 49, 14 ⟩ ἢ ἡ mss. e Creuz.: non soddisfa; leggo ἢ ἦ attestata da DM e accolta dal Kirch. in poi.

74 ⟨ 49, 14 ⟩ οὐκοῦν mss. e Creuz. che non fa corrispondere l'esatta versione ficiniana ' non ergo movebitur ' Leggo, perciò, οὔκουν, con gli edd.; Bréh., peraltro sta coi mss. ma traduce come se fosse οὐκοῦν οὐ.

ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ

LE VIRTÙ

Enneade I, 2 (19) Testo p. 58.

Titolo

Per il titolo v. Henry, *États*, p. 6. Quanto a περὶ ἀρετῆς (che fa ricordare lo spurio περὶ ἀρετῆς platonico) serbata da CMNU, essa è certamente erronea, smentita com'è da w x z, da Porfirio (*Sent.* XXXII, p. 17, 12) da Macrobio, *In Somn. Scip.* I, VIII, 5, p. 517, 28-30: 'Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps libro *De virtutibus* gradus earum vera et naturali divisionis ratione compositos per ordinem digerit'. La dottrina etica plotiniana da Macrobio passò nella scolastica come provò H. Van Lieshout: *La théorie plotinienne de la vertu*, Essai sur la genèse d'un article de la Somme théologique de Saint Thomas, Fribourg (Suisse) 1926, che lo Henry cita nella interessante appendice a *Pl. et l'Occ.*, p. 248. Anche Alberto Magno, S. Bonaventura e Vincenzo De Beauvais dipendono da Plotino (ivi). Probabile fonte plotiniana è l'*Eth. Nic.* X, 8, 1178 b, 10 ss. Ma il movimento iniziale è tutto platonico.

I

1 ⟨49, 21⟩ cf. Plat. *Theaet.* 176 a b: 'Sì, Teodoro; ma il male non può perire, ché ha pur da esserci sempre qualcosa di opposto e contrario al bene; né può aver sede tra

gli dèi, ma deve di necessità aggirarsi su questa terra e intorno alla nostra natura mortale. Ecco perché anche ci conviene adoprarci di fuggire di qui (φεύγειν ἐνθένδε) al più presto per andare lassù. E questo fuggire è un assomigliarsi a Dio per quel che uomo può; e assomigliarsi a Dio è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza' (vers. di M. Valgimigli, p. 316, Bari, 1931). Plotino cita a memoria o, meglio, ripete, negligente, il testo letto poco prima o lo corregge a suo modo, come qui, con un aoristo (φυγεῖν) 'plus décidé que le présent à valeur inchoative de Platon' (*États* p. 294), con ἐντεῦθεν in luogo di ἐνθένδε, con il concreto ὁμοιωθῆναι invece della astratta ὁμοίωσις.

Vedi pure Suida che trascrive da Plotino e fa il nome di Platone (*Lex.* Φ 238, t. IV, p. 715, 23-25).

Bisogna dunque, sulla scorta di Henry, ristabilire il testo enneadico, mantenuto sino al Kirch. con φυγεῖν e rigettare il φεύγειν che da Müll. trapassò nella volgata.

2 ⟨ 49, 27 ⟩ τίνι θεῷ mss. | Volk. vorrebbe espungere θεῷ. Ma, come osserva giustamente Müll. (*Plotinische Studien*, IV, *Hermes* 1917, p. 68) non si domanda qui a chi dobbiamo divenir simili — cosa che è già stata detta (θεῷ, φησίν, ὁμοιωθῆναι) — ma a quale dio, cioè, secondo quel che segue ⟨ 51, 26 ⟩ come Dio sta in rapporto con la virtú attraverso la quale noi diveniamo simili a Lui.

2 ⟨ 50, 1 ⟩ καὶ δεῖ mss. 'paraît être une faute' (*États*, pagina 294) | δὴ sin da Perna.

2 ⟨ 50, 4 ⟩ εἰ Creuz. sulla fede di Bˢ MC Q | ἢ in A (w) BR | Leggo, naturalmente, εἰ.

2 ⟨ 50, 5 ⟩ ἢ inseri Kirch. | Henry espunge (*États*, p. 294).

3 ⟨ 50, 8 ⟩ αὐτὸς mss. edd. anche Henry | αὐτὸ Volk., il quale trovando poco oltre ἐκεῖνο crede bene di ridurre tutto al neutro, mentre Vitr. e Müll. riducono tutto al maschile,

forse perché la *rappresentazione* Θεός prevale sull'*idea*. Eppure è così plotiniano questo passaggio di genere tra l'astrazione filosofica e la contemplazione religiosa, tra l'Uno e Dio!

3 ⟨ 50, 11 ⟩ ἐκείνο mss. edd. anche Henry | Vitringa ἐκεῖνος seguito dal Müll.

3 ⟨ 50, 13 ⟩ Gli Edd., dal Kirch. (I, XIX, p. 148, 19: p. 154, 21) in poi, hanno la lezione ἀνδρείαν che Creuz. testimoniò in A B M Q ma non seguì, scrivendo invece ἀνδρίαν. Riprende e difende tale grafia lo Henry come ' leçon de l'archétype plotinien et de Stobée '. Preoccupa però l'incontro A y z (per quanto le collazioni dei collaboratori di Creuz. siano tutt'altro che sicure; nel nostro caso quella di B è certo errata).

Più importante della lezione è la ripresa (e la variazione) del testo enneadico quale risuonò nell'anima di Porfirio. Ne traduco il testo delle *Sent.* edito in considerevoli frammenti dallo Henry (*États*, p. 43) — *Sent.* XXXIV, 15-21 (ed. Didot) XXXII, 2, ed. Mommert, p. 17, 21-18, 4) — : ' Dall'aggregato e dalla comunione umana (ἐκ τοῦ συναγελασμοῦ καὶ τῆς κοινωνίας) esse traggono il nome di virtù civili (πολιτικαὶ λέγονται); ed ecco allora la chiarezza dello spirito che versa nell'àmbito della parte razionale (καὶ ἔστι φρόνησις μὲν περὶ τό λογιζόμενον), la fortezza, nell'àmbito della parte irascibile (ἀνδρία δὲ περὶ τὸ θυμούμενον), la saggezza consiste in un accordo e in un'armonia della parte concupiscibile con la ragione (σωφροσύνη δὲ ἐν ὁμολογίᾳ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν), la giustizia, infine, sta in questo che ognuna di queste parti esercita a un tempo la sua attività nei proprî limiti sia nel comandare che nell'ubbidire (δικαιοσύνη δὲ ἡ ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι) '. Cfr. altresì Stob., *Anthol.* III, I, 123, p. 90, 6-12.

4 ⟨ 50, 20 ⟩ ὁμοιοῦσθαι. Edd. ma Henry (*États*, p. 296) ὁμοιῶσθαι EA RJ Q^pc^.

4 ⟨ 50, 22 ⟩ ἀμηγέπῃ v. Scolio (*États*, p. 343) e lezione marginale in A E Q. La lezione di Henry è attestata in BRJ Q | ἀμηγέπη è in CMUS | ἀμηγέποι in EA. Alla interessante glossa marginale son dedicate due fitte pagine di critica testuale dallo Henry (ivi, p. 337).

5 ⟨ 50, 25 ⟩ κἂν εἰ μὴ τοιαύτας mss. ristabilisce lo Henry contro il Vitr. seguito dal Müll. dal Volk. dal Bréh.

5 ⟨ 50, 26 ⟩ dopo ἄλλας va riposto οὐδὲν κωλύει che Müll. Volk. Bréh. trasposero dopo ὡμοιωμένων.

5 ⟨ 50, 26 ⟩ τὰς πολιτικὰς inserzione che risale al Perna ed è accolta dal Creuz. e da tutti gli Edd. compreso lo Henry. Manca in Ficino. La elimino.

5 ⟨ 50, 27 ⟩ ὡμοιωμένων AE RJ Q Müll. Volk. | ὁμοιουμένων CS Kirch. | ὁμοιωμένων B | ὡμοιουμένων U | Henry adotta la prima di queste lezioni.

6 ⟨ 50, 29 ⟩ εἴ τι mss. | οὐδ' εἰ inserí Müll. in seguito al dubbio di Kirch., ma, se οὐδ' dopo ὧδε poté facilmente cadere, non si comprende come la negazione possa valere per la seguente proposizione che si apre con καί. Appare macchinosa la spiegazione del Müll. che ricorre alla legge algebrica per cui il meno dinanzi alla parentesi rende negativi i termini positivi nell'interno di essa! Preferisco rendere interrogative le due proposizioni, col Fic. e col Volk.

6 ⟨ 50, 30-32 ⟩ dopo i due θερμαίνεσθαι Volk. pone, e l'una e l'altra volta, il punto interr. seguito dagli edd. compreso lo Henry. Non cosí sino al Müll.

6 ⟨ 51, 2 ⟩ πυρὶ è certo lezione autorevole accolta dal Creuz. e da tutti gli edd., testimoniata com'è da S e da Q; ma ha di contro πῦρ w (A Darm. MarcB.) B U. Non è poi lectio difficilior? Anche per Henry (ivi, p. 297), 'a tout l'air d'être authentique'.

Ben diverso, su questo luogo, il giudizio del Müll. che rifiuta anche πυρί. Difatti, erano state introdotte, poco prima due analogie: θερμότητος παρουσία e πυρὸς παρουσία. Ora vengono sollevate possibili obiezioni: πρὸς μὲν τὸ πρότερον... πρὸς δὲ τὸν εἰς (invece di ἐκ) τοῦ πυρὸς λόγον... Da questa chiara disgiunzione il Müll. deduce la impossibilità di πυρί nel primo membro; egli suppone che un πυρί scritto al mg. abbia scacciato dal testo un παρόντι riferito a θερμότητι. Noi non neghiamo l'acutezza del ragionamento; ma non abbiamo potuto staccarci dalla tradizione manoscritta; in generale rifuggiamo dal prestare a Plotino un tipo fisso di ragionamento (Müll. in *Hermes*, l. c., p. 69).

6 ⟨51, 4⟩ μιμησαμένη o μιμησαμένην? vedi l'eccellente discussione dell'Henry (ivi, p. 297). Accetto, da Suida, l'accusativo.

7 ⟨51, 7⟩ οὗ mss. οὐ Suida che riduce e muove diversamente il periodo plotiniano.

7 ⟨51, 17⟩ ὁμοιούμεθα BC (C senza δὲ) Creuz. | ὁμοιώμεθα AE Kirch. | ὁμοιοίμεθα Volk. in *Die höhe der antiken Aesthetik*. (Ein Vortrag von Dr. Richard Volkmann, Stettin 1860).

II

8 ⟨51, 23⟩ ἵν' ἂν mss. | ἵνα Volk. (in *Vortrag*...) Müll. Bréh.

10 ⟨52, 4⟩ cfr. Suida *Lex.* A 3830, t. I, p. 346, 20-23; inoltre Marino *Vita Procli* (*Procli opera inedita* Cousin 1864, XVIII, p. 32, 23-32).

10 ⟨52, 6⟩ μὲν ὄντως mss; Kirch. emenda in μένοντας: Marinus et — sospetta — fortasse Porphyrius. Quest'ultimo, dove? Müll. resta fedele ai mss. ma avvalora il μένοντας

di Kirch. sottolineando ἐνταῦθα della citazione di Marino che così suona: Ἐπεὶ καὶ αἱ πολιτικαὶ καθάρσεις τινές εἰσιν, αἳ καὶ μένοντας ἔτι τοὺς ἔχοντας ἐνταῦθα κατακοσμοῦσι καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τούς τε θυμοὺς καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι (*Vita Procli* — Cousin, 1864, XVIII, p. 32, 23).

Henry non riesce a persuadersi che μένοντας sia lezione dell'archetipo perché essa non dà un senso se non in compagnia di ἔτι καὶ ἐνταῦθα; e noi ancora restiamo, con lui, perplessi, tanto più che Volk. accogliendo μένοντας integra la lezione con l'intera frase sulla scorta di Vitr. e il Bréh. che limita l'emendazione a μένοντας (i. e. *qui ibi manent* — egli chiosa con formula un po' vaga), non sa togliersi dall'orecchio l'eco genuina dei mss. e traduce l'espunto μὲν ὄντως: réellement! Né Suida (l. c.) illumina di più nella sua ripresa letterale del testo: Ὅτι αἱ πολιτικαὶ ἀρεταὶ κατακοσμοῦσιν ἡμᾶς καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὁρίζουσαι, καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι, καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι κτλ. Ebbene, Suida dà ἡμᾶς. È una sua variante che mira a precisare l'oggetto a κατακοσμοῦσι, oggetto che, pensiamo, Plotino forse non diede perché gli premeva più rinvigorire l'idea con l'avverbio. En fait — conclude lo Henry — μὲν ὄντως est excellent; μένοντας est dangereuse.

10 ⟨52, 7-8⟩ καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας, καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι. Testo ben sicuro. Henry: w (EA) x (BRJ) y (US) Q. L'abbiamo già letto, *testualmente*, in Suida (v. nota prec.). Eppure il secondo μετροῦσαι fu considerato dittografia e cancellato dal Kirch. (I, p. 150, 15-16) che avverte 'om. Marinus'. dal Müll. che ne tace, e dal Volk. che si rifà al Kirch. Ma la lezione vuol essere serbata perché non è affatto certo che non figurasse nell'archetipo: 'ces répetitions négligentes sont bien dans la manière de Plotin' così lo Henry che cita un altro esempio 'ποιοῦσι... ποιοῦσαι' in Enn. V, 1 § 7 ⟨763, 8-9⟩ (*États*, p. 231; id., p. 188). Dalla collazione di E., Mr. Bréh. trae una strana variante 'ἡμεροῦσαι' sulla quale si fermò dapprima l'attenzione dello Henry (*États*,

pp. 231 e 239); senonché nel II vol. delle 'Études': *Man.*, allorché il filologo ebbe direttamente collazionato E, non vi trovò 'cette interessante leçon' (p. 10, n. 1). Ai paleografi, decidere.

10 ⟨ 52, 9 ⟩ τῷ ὅλως ἀμείνονι mss. τῷ ὅλως ἄμεινον εἶναι propone Vitr.

καὶ τῶν edd. sin dal Creuz. al quale per il τῶ di A (che ha qui una rasura) placet τῷ.

10 ⟨ 52, 10 ⟩ καὶ τὸ mss. AE RJ US Q | τὸ edd. dal Kirch.

11 ⟨ 52, 17 ⟩ ψυχὴ — μεταλαμβάνει om. C. Tra ψυχὴ δὲ ed ἐγγυτέρω Heintz inserisce ᾗ in corrispondenza di ταύτῃ.

Harder in *Gnomon* 1928, p. 643 ne sostiene die leichte Einfügung. Niente di male, per certo; ma ταύτῃ si può ben capire anche senza il parallelismo di ᾗ. Perché correggere Plotino?

11 ⟨ 52, 20 ⟩ αὗται congettura del Volk.; οὗτοι mss. ed edd.

III

12 ⟨ 52, 21 ⟩ ὑποφαίνει mss. (anche U) ἀποφαίνει CMNS Vat.

13 ⟨ 52, 26 ⟩ πρὸς θεὸν Volk. πρὸς τὸν θεὸν mss. Marino, Edd. anche Müll. che trova illegittimo il riferimento di Volk. a ⟨ 53, 11 ⟩.

13 ⟨ 52, 27 ⟩ [Πλάτων] ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν ⟨ τῇ ⟩ Πολιτείᾳ οὐ τὸ ἁπλῶς διδούς, ἀλλὰ προστιθεὶς πολιτικάς γε, καὶ ἀλλαχοῦ καθάρσεις λέγων ἁπάσας δῆλός τέ ἐστι διττὰς τιθεὶς κτλ. Così Bréh. che traduce: Il (Platon) appelle les vertus dont il parle dans la République non pas simplement vertus mai vertus civiles; enfin ailleurs il appelle toutes les vertus des purifications; tout cela fait voir qu'il admet deux genres de vertus etc.

Harder tradurrà (1930): 'wenn er die Tugenden die im Staat ihre Stelle haben nicht schlechtin als Tugenden gelten lässt sondern « burgerliche » hinzusetzt, wenn er ferner anderwärts alle Tugenden Reinigungen nennt, dann ist klar dass er zwei Arten Tugenden annimmt usw.'. Con uguale, se non con maggiore precisione, nel 1928, egli aveva reso ταῖς ἐν πολιτείᾳ con 'den Tugenden, die im Staatlichen Leben ihre Stelle haben' e, messa da parte la *Repubblica*, additava luoghi come *Phæd.* 82 a, concludendo: 'was Bréh. durch ἀλλαχοῦ verführt, will, musste ja καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ ταῖς ἀρεταῖς heissen'.

Egli mi sembra convincente; onde lo segno; anche il vecchio Bouillet traduce bene 'les vertus qui ont rapport à la vie sociale' (I, p. 55). Quanto ad Henry, se sembra dapprima (*États*, p. 232) accogliere l'interpretazione e l'inserzione del Bréh., poi se ne stacca (ivi, p. 301).

14 ⟨53, 2⟩ ὁμοπαθής (v. Scholies in *États*, p. 345) è lezione dell'archetipo, perché è infiniment mieux attestée (AE J US) que ὁμοιοπαθής (ivi, p. 44), e confermata da ὁμοπαθεῖν di Porfirio (*Sent.* XXXII, 3); ὁμοιοπαθής è lezione parzialmente attestata da x (BR) e da y (CM) che altera in ὁμοιωπαθής. Nondimeno B^ing serba la lezione originaria.

14 ⟨53, 4⟩ συνδοξάζοι mss. anche B^p c Edd.

ἐνεργοῖ mss. anche B^p c Edd.; ma A CUS Q hanno ἐνεργεῖ.

Sul modo con cui Macrobio (*Comm.* I, VIII) utilizza la fonte plotiniana e porfiriana vedi la bella pagina di Henry che si riferisce, tra l'altro, anche al μόνη ἐνεργεῖ (*Pl. et l'occ.*, 161-2): '...Ne disait-il pas que Plotin est avare de mots? Lui, Macrobe, en est prodigue...'.

E lasciamo ora Macrobio con la sua fiorita eloquenza, per il grave linguaggio di Porfirio. Ne traduco il testo (Mommert, *Sent.* XXXII, 3, p. 18, 12-19, 7, in Didot XXXIV, 30-40): 'Nel processo delle purificazioni rientra il non consentire col corpo, ma agire in solitudine: ecco su che si fonda la chiarezza dello spirito, quella virtù, cioè, che si

perfeziona nel puro pensiero; la saggezza, poi, consiste, quanto meno, nel non avere gli stessi affetti del corpo: il non trepidare come se l'anima, una volta che sia distaccata dal corpo, vada a finire nel vuoto e nel non essere. Se è ragione e spirito quel che la regge e se nessuna forza gli si oppone: ecco la giustizia. In definitiva, v'è da un canto, un atteggiamento conforme alle « virtú civili » che si osserva in una certa moderazione delle passioni, in quanto limita la sua finalità a un vivere umano e secondo natura; ma v'è, d'altro canto, un altro atteggiamento che corrisponde alle « virtú contemplative » e consiste nella piena immunità dalle passioni: suo fine si è la somiglianza con Dio '.

14 ⟨ 53, 9 ⟩ νοεῖ τε. Riportiamo questa lezione solo per avvertire che nel Kirch. (*app.*, p. x) v'è un errore di riferimento (p. 151, 15 invece di 151, 19-20) lieve, per certo, ma tale da far pensare che le tre lezioni da lui emendate ' νοεῖται, νοεῖτε, νοεῖται τε ', si riferiscano a questo νοεῖ τε che è invece pacifico (vedi i frammenti editi dallo Henry ove questa lezione è assicurata, a due riprese — *États*, p. 44; *Plotin et l'occ.*, p. 155). L'emendazione del Kirch. si riferisce a ⟨ 53, 14 ⟩.

15 ⟨ 53, 13 ⟩ οὐ κἀκεῖνο mss. [οὐ] κἀκεῖνο Bréh. seguendo Bouillet. Ma non si può prescindere da οὐ e basta soltanto interpungere diversamente: τί οὖν οὐ κἀκεῖνο οὕτως διακεῖται; — Cosí pure Harder che traduce: Und weshalb ist nun nicht auch das Gottliche in diesem Zustand? (v. *Gnomon*, a. 1928, p. 64).

15 ⟨ 53, 14 ⟩ ἢ οὐδέ mss. | ἢ οὐ Volk. che indebolisce il testo e trascura ⟨ 53, 16 ⟩.

νοεῖ τε ecco la lezione qual'è passata nella volgata in seguito alla emendazione del Kirch. che il Müll. segue tacitamente. Il Creuz. trae νοεῖτε dal Darm.; νοεῖται τε da B e νοεῖται δ' dal Ciz. ' et hoc probum videtur ' conclude, adottando peraltro nel testo νοεῖται semplicemente. Il Volk. s'attiene al Kirch. ma sospetta: an νοεῖ δὲ?

16 ⟨53, 19⟩ Espressioni aristoteliche (*An. post.* I, 10, p. 76ᵇ 27: ὁ ἔσω λόγος, ὁ ἔξω λόγος). Piú tardi presso gli stoici e in Filone avremo ἐνδιάθετος e προφορικὸς λόγος.

16 ⟨53, 20⟩ μεμερισμένος mss. edd. L'adotto contro μεμιγμένος del Vitr. che è seguito dal Volk.

IV

Illumina il testo e il contesto Porfirio (*Sent.* XXXII, 3, p. 19, 7-16 Mommert — in Didot XXXIV, 40 — *États*, 45): Poiché, del resto, quanto a purificazione si vuol distinguere: v'è una purificazione purificante e ve n'è un'altra che si appartiene a coloro che sono già stati purificati; ond'è che le virtú catartiche van considerate sotto il duplice riflesso indicato dal termine 'purificazione': poiché α) purificano l'anima e β) sono già presenti al processo di purificazione; perché *finalità* dell'atto di purificare si è lo stato di purificazione raggiunta. *Intanto*, per il semplice fatto che il purificare e *l'esser puri consistevano nel far gètto di tutto che era estraneo, vuol dire che il bene è già qualcosa di diverso* dall'atto del purificarsi, a tal segno che — qualora già *prima della impurità*, quel soggetto *che si purificava* sia stato buono — la purificazione, di per se stessa, *è sufficiente*; ma se basterà la purificazione, vuol dire che proprio quell'elemento superstite sarà il bene e non già la purificazione.

17 ⟨53, 27-28-29⟩. Lacuna duplice segnalata dal Kirch. (I, XIX, 4, p. 151, 31). ἢ γοῦν ἐν τῷ καθαίρεσθαι supplí il Müll. seguito dagli edd.; Henry nota che la espressione non è troppo differente da ἢ ἐν τῷ κεκαθάρθαι. Importa osservare che il tratto tra la prima e la seconda lacuna ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαθάρθαι è omesso dallo stato y (Henry, *États*, p. 45). Alla seconda lacuna supplí lo stesso Müll. con la congettura del Kirch. τὸ γὰρ κεκαθάρθαι che è ritenuta 'beaucoup plus satisfaisante' dallo Henry.

18 ⟨ 53, 29 ⟩ τέλος mss. ed edd.: non τέλους del Vitr.

18 ⟨ 53, 31 ⟩ ἀκαθαρσίας mss. e Kirch. | καθάρσεως Vitr. e dopo il Müll. il Volk. 'joli exemple d'une correction dementie par la tradition indirecte' (*États*. p. 45). Ma il Müll. ne fece ammenda (o. c., p. 71).

18 ⟨ 53, 32 ⟩ ἡ κάθαρσις ἀρκεῖ ἀλλ' espunta dal Volk., a torto, ché Porfirio conferma esattamente il passo. Bréh. emenda ἀρκεῖ in ἤρκει e *Porphyrii* XXXVIII, 49. Ma non è il luogo preciso riportato dallo Henry quello che ricalcò il testo plotinico?

20 ⟨ 54, 14 ⟩ ἀναμιμνήσκεται cfr. *Vita* § 67 ⟨ 18, 15 ⟩.

21 ⟨ 54, 23 ⟩ ταῖς ἐπιστήμαις mss. e Creuz. | αἱ ἐπιστήμαι edd. a cominciare dal Kirch. che si rifà al Fic., il quale, difatti (oxon., p. 29) traduce 'quoniam et scientiae si nullo modo illis utamur sunt alienae'. Forse può far luce ἀλλότρια che non è passato nella vulgata, sebbene sia attestata dal gruppo y (MCiz Leid.N e, sopratutto, C). O leggeremo ἀλλότριοι?

È interessante osservare che Kirch. ebbe un lontano precursore della sua congettura nel copista del Parisinus graecus 1970 (*Manuscrits*, p. 95).

V

22 ⟨ 54, 26 ⟩ τίνι φανερὰ mss. | τίνι esp. giustamente da Vitr. e Müll.

22 ⟨ 54, 28 ⟩ καθαίρει inserisce il Müll. seguito dal Volk. tra πῶς e καὶ | Vitr. invece aveva proposto ἀφαιρεῖ. Fic.: 'quatenus possibile sit *purgare*'. Sto col Vitr., lodato in seguito anche dal Müll. che riconosce migliore ἀφαιρεῖ.

23 ⟨54, 30, 32⟩ il passo è ricalcato da Porfirio (*Sent.*, XXXII, 9, p. 23 6-8 Mom.); possiamo pertanto, con lo Henry, discutere su buoni fondamenti il πρὸς che, per vero, fa difficoltà, onde il Müll. e il Volk. seguendo il Kirch., che se ne sentí autorizzato da Porfirio, lo espunsero. Il Seidel che studiò particolarmente l'uso plotiniano della preposizione scorse qui un'aplografia e corresse ⟨ἑαυτὴν⟩ πρὸς ἑαυτὴν. Lo Henry propone due correzioni: ἑαυτὴν πρὸς ⟨αὐτὸ⟩ oppure πρὸς αὐτὸ: in questo caso — dice lo H. — συνάγουσαν non avrebbe complemento come il συνάγειν di Porfirio. Il quale cosí si esprime: 'In secondo luogo, ecco quel che sorge da siffatta persuasione (πείσματος di Creuz. per πιέσματος): raccogliere se stesso dal corpo (συνάγειν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ σώματος) pur da diversi luoghi, disponendosi nell'assoluta libertà *verso di lui* (πρὸς αὐτὸ)'. Ma qui c'è il complemento di συνάγειν: αὐτὸν! Com'è sfuggito allo Henry? Seguo perciò la sua prima correzione, l'unica possibile, anche perché il πρὸς αὐτὸ è attestato da Porfirio. Il quale continua: 'Questo accadrà, per certo, supponendo anche che uno accetti, tra i piaceri, quelli inevitabili e limiti le sensazioni a modo di medicina o di allontanamento di sforzi faticosi con lo scopo di non restarne impacciato. Bisogna pur eliminare i dolori; e se proprio non è possibile, non solo si vuol sopportarli con calma, ma anche ridurne la portata, non partecipando alle impressioni e, quanto all'ira, si deve toglierla di mezzo per quanto è possibile e, se riesce[§], stroncarla addirittura. Altrimenti non sarà certo lui, il saggio, che mescolerà insieme la sua libera volontà; ma l'involontario impulso dovrà appartenere solo all'altro; e, per di piú, tale impulso involontario dev'essere fioco e di breve durata; ma la paura la estirperà del tutto — poiché egli non ha motivo di aver paura di nulla; anche in questo caso, comunque, può darsi un impulso involontario — ci si può avvalere, naturalmente,

§ Accolgo la congettura di Henry che vede in ΜΕΛΕΤΗΤΕΟΝ una antica corruzione di ΕΙΔΥΝΑΤΟΝ (*États*, p. 47, 12 b).

anche dell'ira e della paura, solo in vista di un ammonimento. Si bandisca poi la brama di tutto ciò che è basso... '.

23 ⟨ 55, 1 ⟩ ⟨ καὶ τὰς ⟩ αἰσθήσεις inserì il Volk. *Porphyr. secutus.* La stessa lezione, poi, è espunta dal Mommert, editore delle Sententiae, *ex Plotino.* Se la lezione non fosse così innocente, sarebbe il caso di dire in questa sorta di 'chiasmo filologico' che Plotino vada depredando Porfirio! Ma, unicuique suum! Il Vitr., poi, altera più profondamente l'espressione: ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν αἰσθανομένην μόνον, ποιουμένην καὶ κτλ. Certo, egli non aveva letto Porfirio.

23 ⟨ 55, 2 ⟩ L'espressione ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο è epicurea. Si ricordi in Diog. Laert. ἀοχλησία.

24 ⟨ 55, 11 ⟩ ἐπιθυμαν mss | ἐπιθυμία Ed. pr. Edd. Ma l'anacoluto non spiace nella 'phrase parlée' (Bréh.) di Plotino.

25 ⟨ 55, 14 ⟩ ἐχουσῶν mss. Kirch. Müll. Ma è una difficoltà seria: a chi collegarlo? '... peut se rattacher à ἡδονῇ ou au féminin ἐπιθυμίαν qui domine la phrase; il y aurait passage du singulier au pluriel' così lo Henry. Credo ch'egli pensi a ἡδονῶν che è sì, parecchio lontano al principio del passo, ma può essere ripreso implicitamente nel vicinissimo φυσικῶν il che porta a sottintenderlo già accanto ad ἀφροδισίων. Qui Porfirio non soccorre perché di solito *plus clair et plus coulant* (Bréh.) ora è straordinariamente conciso. Volk. legge ἐχόντων accolto poi (o. c., p. 72) dal Müll. Harder (*Gnomon*, 1928, p. 643) legge ἔχουσαν seguendo quanto congetturò 'besser und leichter' il suo morto amico Heintz.

25 ⟨ 55, 15 ⟩ ὅσον μετὰ φαντασίας προπετοῦς. Lezione entrata ormai nella vulgata sin dal Creuz.: il quale, atterrito dinanzi al προτυποῦς dell'ed. pr. e dei 'reliqui libri omnes', esclamava: 'προτυπής, inaudita! Codices nil opitulantur et ipsum Ficinum non aliter legisse arguit versio'. Trae, poi, προπετοῦς *ex Marino*, sull'esempio di Boissonade e di

Taylor, e l'avvalora con la citazione di Porfirio. L'inchiesta sulla tradizione non poteva essere piú completa. Il luogo è antiquitus corrotto, forse insanabilmente. Riprendiamo le fila. In A e in B (stati diversi) manoscritti-fonte, per testimonianza di Müll. v'è la lezione προτυποῖς, che anche Bréh. riporta nel suo apparato arricchendola della sigla E. Henry, invece, accorda il suo lemma con la collazione creuzeriana: προτυποῦς (*États*, p. 345; v. ancora pp. 48 e 233). Ma non mi so indurre a credere che Müll., cosí esperto, abbia mal letto nell'uno e nell'altro codice mediceo. Ora, προτυποῖς, se è vera, non è poi del tutto restía a dare un senso, che noi qui presentiamo, dubbiosamente, senza osare di adottarla nel testo della versione. Nel contesto si tratta — ricordiamolo — dei piaceri d'amore. Plotino ne ha un sentimento verecondo: egli li adombra sempre con un velo di pudore che sembra già cristiano. Ma — si vuol pure ricordarlo — egli è un greco; e sembra talora indulgere lievemente alla fragilità. Proporrei: caso mai (εἰ δ' ἄρα) tu voglia configurartele (imaginare, cioè, queste cose d'amore: προτυποῖς ha proprio il senso di modellare, quel primo plasmare dello spirito) con la fantasia e con questa soltanto (ὅσον μετὰ φαντασίας... καὶ ταύτης). C'è molto sforzo, lo so; ma perché l'autore dello scolio — che nel primo autorevole Laurenziano è dato dallo stesso A[1] (*in revisione*) e nel Parigino è dato da E proprio *in scribendo*, — richiama l'attenzione del futuro lettore ovvero ferma, per lui stesso, la sibillina parola? La lezione è per certo, antichissima 'puisqu'elle a donné lieu à une glose anterieure à l'âge de l'archétype' (*États*, p. 233). E veniamo alla tradizione indiretta: Porfirio e Marino. Il primo (*Sent.* XXXII, 9, p. 23, 15-25, 2) (εἰ δ' ἄρα, ὅσον μέχρι φαντασίας προπετοῦς τῆς κατὰ τοὺς ὕπνους) consente, al massimo, le cose d'amore, nel limite di una fuggevole rappresentazione, quella del sonno! Marino (*Vita Procli*, XX, p. 36, 33-37, 2: 'Αφροδισίων δὲ αὐτῷ φυσικῶν μετῆν, ὅσον, οἶμαι, μέχρι φαντασίας χωρεῖν προπετοῦς καὶ ταύτης) bisogna intenderlo bene, anche perché si tratta — lo dice lui — di un suo pensiero: οἶμαι! 'Delle cose d'amore — nell'àmbito della

natura — in lui ve n'è tanto, a quel ch'io credo, da spingerlo solo fino a una fantasia, fugace anche questa'. Notiamo, intanto:

α) il più stretto legame tra ἀφροδισίων e φυσικῶν e l'eliminazione del dubbio ἐχουσῶν — che fa difficoltà nel testo plotinico — dimostrano il libero uso che Marino fa della sua fonte.

β) il μέχρι di Marino e di Porfirio, che ha scacciato il μετά della tradizione diretta, non sembra bastare, perché o regge l'infinito χωρεῖν (così, nel greco seriore) o il genitivo φαντασίας; per lasciarlo con φαντασίας, siamo costretti a porre con molto sforzo un nesso consecutivo tra ὅσον e χωρεῖν, che altrimenti resterebbe sospeso. O era, forse, μέχρι μετὰ φαντασίας? μετὰ φαντασίας, peraltro, è schiettamente plotinico; e si vuol lasciarlo comunque (cfr. ἄνευ φαντασίας, μετὰ φαντασίας in I, 4 § 81 ⟨74, 27-29⟩) contro il Kirch. che adotta μέχρι e contro Hense cui piacerebbe ἄχρι. Quel che più importa, si è che Porfirio e Marino non sono qui tanto pedissequi imitatori di Plotino, da non aggiungere al pensiero del Maestro un qualche loro contributo diretto. Προτυποῖς è lectio difficilior; Porfirio può ben aver facilitato il testo, senza accorgersi però che cadeva in una esemplificazione che il Maestro non avrebbe forse accettata. Il sonno coi suoi sogni entra nel territorio dell' ἀπροαίρετον; è tutt'altro che fuggevole e Plotino non l'ama (*Vita* § 47). Anche Marino, del resto, ha cura, con quell'οἶμαι, di far intendere ch'egli non ripete già, verbo per verbo, la dottrina plotinica. Per concludere: non è del tutto certo che il προπετοῦς della tradizione indiretta possa sostituire, a buon diritto, il venerabile e strano προτυποῖς. Che se non osiamo accoglierlo nel testo, gli è che l'autorità dei moderni ce ne distoglie. Ma tra il 'praefigurata' di Fic. e il 'flüchtig' di Harder, c'è ancora da restar perplessi. Tuttavia, a mio credere, Marino e Porfirio non valgono a riaprire una 'recensione chiusa'.

26 ⟨55, 15⟩ αὐτὴ Kirch., Müll. e Bréh. (che non avvertono), Volk. emendando; lo Henry attesta αὑτῇ (sic) in U,

αὕτη in S e adotta αὐτῇ *ex Porphyrio*. Seguo questa lezione contro αὔτη degli altri mss. e del Creuz. Subito dopo, πάντων Mss. Creuz. Henry non πάντως Kirch. e sgg.

26 ⟨ 55, 19 ⟩ τῇ γειτονήσει Mss. | γειτνιάσει τοῦ λογιζομένου in Porfirio donde il Vitr. desume la sua aggiunta νοῦ ο λόγου (Bréh. accoglie νοῦ); ma, mentre essa è richiesta dal contesto porfiriano che qui lascia, solo per poco, la sua parafrasi, è superflua, invece, in Plotino il cui parlare qui si concreta nella bella imagine del saggio, la cui semplice vicinanza è fonte di godimento e d'irradiazione di vivo senso morale.

27 ⟨ 55, 20 ⟩ ἀπολαύει è attestato dallo Henry nello stato y, invece dell'ottativo; già altre volte notammo, in questo gruppo, la preferenza per l'indicativo: v. in questo I, 2, ⟨ 53, 4 ⟩ συνδοξάζει.

27 ⟨ 55, 21 ⟩ leggo, necessariamente, γινόμενος, che fu già correzione tacita del Kirch. seguito dai posteriori; tuttavia, γενόμενος mss. Creuz. Henry.

27 ⟨ 55, 26 ⟩ αὐτῶ mss. e Creuz.; Henry suggerisce αὑτῷ per il contesto ed *ex Porph.*; d'accordo con i recenti edd. Volk. ἑαυτῷ.

VI

28 ⟨ 55, 28 ⟩ κατόρθωσις — nota il Müll. (l. c.) — non nel significato tecnico di κατόρθωμα presso gli stoici.

28 ⟨ 55, 30 ⟩ Θεὸς mss. ed edd. eccetto Bréh. il quale congettura δαιμόνιος *e Porphyrio* (XXXIX, 17). Vedi la penetrante discussione dello Henry (*États*, p. 50) che pone nel suo giusto rilievo la testimonianza porfiriana, dalla quale non sempre è legittimo trarre la coincidenza verbale. E, in verità, qui il 'dio diminuito' di Plotino equivale al 'dèmone più perfetto' di Porfirio.

Alla intelligenza di questo luogo son preziosi il III, 4, ⟨ 15 ⟩ Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος e *Phaedr.* 246 e-247 a. Né si dimentichi Schiller.

28 ⟨ 55, 32 ⟩ σὺν αὐτῷ mss. e Creuz. Invece, dal Kirch. in poi, σὺν αὑτῷ: e così abbiamo tradotto; osserviamo, però, che dalla affermata dualità umana, può ben derivare una prospettiva diversa a secondo che si parli dell'uno o dell'altro dèmone.

28 ⟨ 56, 3-4 ⟩ νῷ δὲ συνῳκίσθη ἐνθάδε ἥκων. Dem νοῦς soll der Mensch, als er in diese Welt herabkam, beigesiedelt worden sein? — si domanda Harder (*Gnomon*, 1928, p. 642) sorpreso, a ragione, che gli edd. moderni ripetano cosí il testo inintelligibile. Egli propone — e ciò rientra in un sapiente διαστίξαι di separare νῷ come segue:
ἐκεῖ ἐστιν· ᾧ δὲ συνῳκίσθη κτλ. E traduce: ' der aber zu seinem Genossen gemacht wurde als er in diese Welt kam, auch den wird er sich gleich machen nach dessen Vermögen '.

Cosí pure, testualmente, nella redazione definitiva della sua versione (I B, p. 186 § 28 a. f.) Henry ha sfiorato il testo senza però darsene per inteso, pur conoscendo il nutrito scritto di Harder. Bouillet intende per νοῦς ' l'intelligence pure ' e sta bene; ma per far dimorare là il saggio è costretto a rendere ἐνθάδε ἥκων ' celui qui s'est élevé jusque-là '. Per Bréh., invece, è il dio che ' venu ici-bas... reside en notre intelligence '.

28 ⟨ 56, 4 ⟩ αὐτῷ wxy Creuz. | αὑτῷ Q Kirch. e posteriori anche Henry. Vedi nota a ⟨ 55, 32 ⟩.

29 ⟨ 56, 8 ⟩ Una piccola lacuna produsse una non lieve soluzione di continuità nel testo, in tutto lo stato medievale, nella versione ficiniana, nell'ed. pr., e nel Creuz. Fu merito del Kirch. colmarla: καὶ φρόνησις *ex Porph.* E Müll. l'avvalorò, col riferimento al seguente ἑκατέρα e, nel cap. se-

guente, a σοφία καὶ φρόνησις ⟨ 56, 32 ⟩ (l. c., p. 73). Infine, lo Henry (*États*, p. 51) assicura vie piú la testimonianza porfiriana, con la citazione di Stobeo (*Anthol.*, III, 1, 123, p. 92, 15-93), in quanto i manoscritti dell'Anthologium sono di due o tre secoli piú antichi che i mss. delle Sententiae. Si on reporte — annota — à l'âge de l'onciale ou de la minuscule non abrégée, la chute de καὶ φρόνησις paraît pouvoir s'expliquer par un saut du même au même, de μεν ᾇ εν.

29 ⟨ 56, 9 ⟩ διττὴ δὲ Mss. | διττὴ δὴ Vitr. e Volk. | Qui, forse, si equivalgono.

29 ⟨ 56, 10-15 ⟩ Saviamente il Müll., nel citato studio, nota la insistenza di Plotino su questo concetto: solo l'anima ha virtú; non l'ha il Nous, non l'ha, persino, Iddio. Nel Nous è solo la idea della virtú οἷον παράδειγμα. La virtú appartiene sempre a un determinato singolo essere, che proprio perciò diviene virtuoso. Ma l'essere in sé non appartiene giammai a un altro e non ha nulla da un altro, ma è 'ciò che è'. Cfr. *Eth. Nic.* X 8 1178 b, 10".

VII

32 ⟨ 56, 26 ⟩ ἀκολουθοῦσι mss. e Creuz. Non si sostiene. ἀντακολουθοῦσι fu adottata, a buon diritto, dal Kirch. *e Porph.* Cosí, tutti gli Edd. e lo Henry (*États*, p. 53). Già il Müll. lesse in A^{mg} ὅτι ἀντακολοθοῦσιν (?) ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί. Lo Henry scopre pure in Marino, XXV, p. 44, 18-30 il participio ἀντακολουθοῦσαν che è certo una reminiscenza della vera lezione conservata dallo scolio che è pure in MarcB e in Q. Si noti, infine, che ἀντακολουθεῖν è termine tecnico degli stoici e dei filosofi posteriori.

32 ⟨ 56, 28 ⟩ Testo assai rude, che manteniamo nella sua integrità pur perplessi tra Kirch. che espunse αἱ tra i due neutri (τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς αἱ ἐν νῷ ὥσπερ παραδείγματα) e

lo Henry per il quale 'ce serait du pur Plotin'. Qui Porfirio non soccorre.

32 ⟨56, 31⟩ 'ἡ αὐλότης addendum hoc vocabulum lexicis. Hierocles et Proclus in *Inst. Theol.*, cap. 197 usurpant ἀϋλία' così, il Creuz. (*Adn.*, p. 11) che, col Perna, serba la lezione stranissima, la quale per lo Henry è indubbiamente enneadica. Vedine lo studio in 'Un *hapax legomenon* de Plotin' nei *Mélanges Bidez* (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales, t. II, 1933-34), Bruxelles, 1934, pp. 475-485; e in *Plotin et l'Occident*, p. 161. Porfirio in *Sent.* XXXII, 4-5 emendò per suo conto in ταὐτότης e Macrobio (*Comm. in Somn. Scip.*, I, VIII, ed. Eyssenhardt, Leipzig, 1893, p. 517, 16) lo seguì: 'fortitudo, quod semper idem est nec aliquando mutatur'. Fic., invece, ignorò Porfirio e non esitò a tradurre: 'Fortitudinis denique loco ipsa a materia segregatio, puraque in se ipso permansio'. Non osiamo, tuttavia, discostarci nel testo dai moderni, ai quali è piaciuta quella che noi crediamo emendazione di Porfirio autore non di Porfirio editore.

34 ⟨57, 8⟩ Πότερα δὲ ἐνεργείᾳ ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους ἢ τὰς μείζους ἢ ἄλλον τρόπον per Harder è unverständlich. Bréh. pone un segno d'interrogazione dopo μείζους, sottintende un μόνον prima di τὰς μείζους ed apre con ἢ una risposta che afferma e limita: Il les possède les unes et les autres mais en sens différent. Harder invece (*Gnomon*, 1928, p. 643) e Henry (*États*, p. 54), convengono in una facile correzione *e Porphyrio* leggendo ὁ τὰς μείζους invece di ἢ τὰς μείζους. Ma poiché qui Porfirio è poco chiaro, serbo la lezione dei mss. che mi sembra buona e interpungo come il Volk., avvertendo che il μόνον che sottintendo anche io accanto a τὰς μείζους è postulato dal καὶ che è prima di τὰς ἐλάττους.

34 ⟨57, 12⟩ invece di ἐκείνῃ mss. (si noti, tuttavia, secondo il Creuz. ἐκείνῳ in Ciz. Leid. N ed ἐκεῖνο in Q) Vitr. e Volk. scrivono ἐκεῖνα. Was verstehen sie darunter? si do-

manda (l. c., p. 73) giustamente sorpreso Müll. Si tratta solamente, come nella φρόνησις, di una duplice Sophrosyne: di 'quella' inferiore e di una più alta: quella modera; questa sopprime. Osserviamo, infine, che mentre di solito ἐκεῖ, ἐκεῖνο etc. sono riservati al mondo intelligibile, qui denotano chiaramente la virtù terrena. Plotino parla dall'alto, ove non giunge il mediocre compromesso delle virtù umane, di cui è parola nel Fedone.

35 ⟨57, 18⟩ ἐν μέτρῳ ἐκείνῳ AE RJ US Q (*Man.*, p. 11) Creuz. e, tra i moderni, il solo Volk. ché Kirch. e Müll. tacitamente, e Bréh., che l'attesta quasi fosse solo in E, espungono ἐκείνῳ.

35 ⟨57, 21⟩ Marino, nella *Vita Procli* (*Procli opera inedita* ed. Cousin, 1864, XXV, p. 44, 18-30) ricalca, quasi letteralmente, il passo plotinico a cominciare da καὶ ὅλως ζῶν (vedilo, testo a fronte in *États*, p. 234); e da Marino Volk. e Bréh. aggiungono διαζῆν dopo ἀρετῇ e αὐτῷ dopo τούτους. Parole cadute? O, piuttosto, citazione non rigorosamente letterale? Io non le richiamo nel testo, al quale serbo pure la lezione enneadica ἄλλον δὲ ἑλόμενος invece di ἕτερον δὲ ἀλλαξάμενος, che mi sembra libera variazione di Marino.

ΠΕΡΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ

DIALETTICA

Enneade I, 3 (20) Testo p. 64.

TITOLO

Περὶ διαλεκτικῆς. Titolo uniforme; nel canone e nella tavola è data questa stessa lezione enneadica. Gran parte del trattato s'ispira al Fedro, al Simposio, alla Rep. e, più ancora, a dottrine stoiche. (SVF III, 42).

I

1 ⟨ 57, 28 ⟩ ὅπου mss. ὅποι Vitr. e Volk. per corrispondenza a οἷ. Ma anche ὅπου può rendere l'idea di moto se persino nel puro atticismo sofocleo troviamo (*Tr.* 70) κεῖνος δ' ὅπου βέβηκεν οὐδεὶς οἶδε. Del resto, queste e simili particelle non si differenziano più nella tarda grecità.

2 ⟨ 58, 4 ⟩ L'espressione interrogativa ἆρα γε — ἐρωτικοῦ; suona come una imperfetta citazione da *Phaedr.* 248 d là dove si applica la legge d'Adrastea all'anima caduta, senz'ali, sulla terra: ʻallora è legge che quest'anima non venga per la prima generazione trapiantata in nessuna natura di fiera; ma quella che ha più veduto dia vita ad un uomo che sarà amante di sapienza o di bellezza, o musico o seguace di Amore... ʼ (versione di Diano, 1934, p. 108). In Plotino manca, anzitutto, il verbo e Kirch. suppone la lacuna

dopo φιλοσόφου e propone ἐφυτεύθη ἢ avendo presente φυτεῦσαι di Platone. Così, penso, anche lo Harder: eingesenkt wurde. Müll. inserì tra γενήσει e εἰς un εἰσῄει e completò inoltre da Platone φιλοσόφου ⟨ἢ φιλοκάλου ἢ⟩. Seguo il Volk. che approva la prima ma non la seconda inserzione, ove *satis erat* ἢ. Ricordiamo altresì la congettura di Creuz. εἰσίοι e quella di Vitr. ἐγένετο, non del tutto felice. Creuz., comunque, lascia il testo intatto osservando: ʻnemo nescit quam frequens sit ellipsis verbi in densa oratione huius philosophi'.

Quanto a ἰδόντα, nella stessa frase, essa è lezione di EA B Q già adottata dal Fic., ed è nelle edd. moderne; piacque anche a Creuz. che ebbe il torto, tuttavia, di preferirle la lez. del Vat. εἰδότα, pur trovando al mg. del Vat. e dell'ed.pr. ἰδόντα, certamente enneadica e confermata dal citato luogo platonico.

3 ⟨58, 10⟩ καθ' ἕνα ἕκαστον esempio di due lezioni parziali, assorbite entrambe nel testo, dal Kirch. in poi: ἕνα om. C | ἕκαστον om. EAF B Q. Creuz. non osò farlo pur osservando: Placet καθ' ἕνι ἕκαστον. Harder le rende entrambe: für jeden einzelnen.

4 ⟨58, 21, 27⟩ Der etwas ungefüge Satz ist richtig überliefert — avverte (l. c.) il Müll. Ma, pur scompaginata, dà un chiaro senso, quale la versione rivela. Quanto al testo, esso è stato alquanto tormentato nelle edd. moderne.

ἕτοιμον δὲ ἐκ τῶν τυχόντων οἷον ἐκτύπων Mss. e Kirch.: ʻma è pronto a impressionarsi per effetto di quanto, per avventura, abbia come un forte rilievo'. Né mi pare, questo, un senso impossibile, da render proprio inevitabile la emendazione, pur se i due vicinissimi ἐκ déstino qualche sospetto. Il Vitr. seguito dal Müll. e dal Volk. lessero κτύπων, accostando, così, l'idea di fragore di tuono, allo spavento che assale i timidi di fronte ai rumori: πρὸς τοὺς ψόφους.

Bréh. spezza: ʻἐκ τύπων conieci'. Ma anche Creuz. aveva fatto altrettanto, sul fondamento di Q. In realtà, τύπος ha

una vasta zona di significato che digradando assorbe sia ἔκτυπον che κτύπος, il quale ultimo è raro in prosa.

Il δὲ che segue φεύγοντα appare sospetto al Volk. che vorrebbe espungerlo e di ciò è rimproverato dal Müll.; il quale ha poi il merito di correggere, in un successivo studio critico, gli errori nei quali era caduto nel testo. La sua omissione di ἐν dopo ἕν, che un testo dà come voluta è invece una pura svista; quanto a διώκειν mutato in διώκοντα, egli, riprendendo l'infinito, lo fa dipendere da ἕτοιμον, (da un ἕτοιμον che ha già esaurito traducendolo prima), la qual cosa a noi non sembra certa, ché preferiamo farlo dipendere dall'iniziale θετέον.

Riprendendo infine καὶ che Kirch. Müll. e Volk. espungono dopo ῥυθμοῖς, divien superflua nel testo la virgola suggerita dal Müll. (ivi, p. 74) e si mantiene il polisindeto così plotiniano!

5 ⟨ 58, 29 ⟩ τούτους mss. espunto silenziosamente dal Kirch. fu ristabilito a ragione dal Müll. perché esso precisa vie più φθόγγους (v. r. 25).

II

6 ⟨ 59, 8 ⟩ La vulgata ha χωρὶς δὲ ὢν. Harder (*Gnomon*, 1928, p. 644) propone χωρὶς δὲ ὄν, facendone un oggetto di καταμαθεῖν. Bréh. lo serba nella sua posizione di soggetto: 'mais separé d'elle' (= dalla bellezza — è aggiunta necessaria). A noi sembra con Harder che χωρίς abbia il senso tecnico di separazione e trascendenza dal mondo sensibile (cfr. inoltre § 8 ove solo del filosofo è detto οὐ δεόμενος χωρίσεως) la qual cosa non può dirsi dell'amante. Seguo dunque Harder, osservando peraltro che non si tratta di congettura, ma di lezione ben fondata la quale il Müll. rinviene in A e il Creuz. attesta in E Q e in quelli che per lo Henry sono copie di A, cioè Darm. e MonB. Non sarà la lezione dell'archetipo? Non si può dire, per ora, dello stato y se non che Ciz. ha — secondo il Creuz. — ὄν.

7 ⟨ 59, 12 ⟩ *Symp.* 210 a 6.

7 ⟨ 59, 15 ⟩ *Symp.* 211 c 5.

7 ⟨ 59, 17 ⟩ καὶ ὅτι ἐν τέχναις — così, la vulgata sin dal Creuz. che rifiuta τεχνίταις di tutti i suoi codici e trae dal mg. di MarcB (Bessarione? Vedi *Manuscrits*, p. 71) τέχναις dicendolo ' unice verum '. Ma la lezione di A καὶ ὅτι καὶ ἐν τεχνίταις è pure in E e in B (senza ὅτι, qui); è in Q, persino. Non si può pensare che la lezione dell'archetipo fosse καὶ ὅτι ἐν τέχναις καὶ ἐν τεχνίταις?

7 ⟨ 59, 18 ⟩ ὅπως (in E ὅπερ) ἐγγίνονται Mss. Kirch. Volk. Bréh.; ἐγγίνεται Fic. (quomodo adveniat) e Müll. i quali io seguo. Tautologica, forse, l'emendazione del Vitr. ἓν γίνονται, dopo ἓν ποιητέον.

7 ⟨ 59, 19 ⟩ δεῖ inserzione del Kirch.

III

8 ⟨ 59, 26 ⟩ λεκτέον EA; ma A[1] s. l. λυ; A[3mg] (Fic.) scrive ἀκτέον e traduce, quindi, ' ducere operae pretium est '. È seguito dal Bréh. che attesta ἀκτέον anche in F *in ras.* (è sempre Fic.). Giustamente gli altri edd. hanno λυτέον che era attestata in BC. Vedi, per A, *Manuscrits*, p. 33 e per F e MarcB, ivi, pp. 53 e 68. Henry taglia la testa al toro con le sue collazioni: λυτέον BRJ CUS Q.

9 ⟨ 59, 30 ⟩ καὶ φύσει ἐνάρετον τὸ πρὸς τελείωσιν ἀρετῶν ἀκτέον incomprensibile, veramente, non è, sol che si sposti τὸ prima di φύσει e si traduca, col Fic., ' et ingenium naturali virtute generosum ad virtutum perfectionem oportet perducere '. Creuz. serba la lezione dei mss. e attesta πρὸς τὸ in E A Darm. MarcB MonB, segno evidente di un turbamento nel posto di τὸ che finì nello stato w per essere attratto da

πρός. Comunque, alla nostra congettura anteponiamo ὄντα di Kirch. accolta dagli edd. posteriori. Notevole, la lezione di Q che fa risalire l'espressione all'inciso φιλομαθὴς ὢν poiché dà il nominativo ἐνάρετος e sostituisce καὶ a τό.

IV

10 ⟨60, 9-10⟩ καὶ τί τὸ ἀίδιον δηλονότι così è nei mss. e in Kirch. Ma il Müll. avvertí la inopportuna collocazione di δηλονότι accanto a ἀίδιον e lo spostò dopo ἐπιστήμη. Lo seguono Volk. e Bréh.; anche Harder sposta il suo natürlich. Ne seguo l'esempio, osservando solo che la versione liciniana contiene in sé molte delle congetture moderne: Item quid sempiternum; quidve non semper. De omnibus inquam non opinione sed scientia tractans.

11 ⟨60, 12-13⟩ Si ricordi nella sua *ubertas* il passo platonico: οὗ δ' ἕνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστιν, ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὖσα, ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται (*Phaedr*. 248 b 5, c 2).

11 ⟨60, 13⟩ τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη. Si deve intendere la συναγωγή — avverte il Müll. (l. c., p. 74) in *Phaedr*., 266 d; τὰ πρῶτα γένη sono le categorie (Enn., VI, 1-3).

11, 12 ⟨60, 18-23⟩ Questi due paragrafi — centro del trattato — costituiscono in realtà un ampio, unico periodo. Harder, dopo ἔλθῃ (r. 18) segna una virgola in luogo del punto fermo che hanno tutti gli Edd. (eccetto Kirch., che qui seguo, il quale stacca sapientemente con un punto e virgola); e osserva che con τὰ ἐκ τούτων (r. 16) comincia la proposizione che ha il suo predicato in εἰς ἓν γενομένη βλέπει (r. 21). In piú, il Müll. rifiuta la virgola (che Volk. e Bréh. pongono dopo βλέπει) appunto per dare un oggetto a βλέπει: e quest'oggetto si è proprio l'accusativo τὴν λεγομένην λογικὴν

πραγματείαν che dipende dal complesso unitario βλέπει δοῦσα. Ma la frase di maggior interesse filologicamente e filosoficamente è la seguente: τότε δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ κτλ. Cosí è, nel Creuz., l'accentuazione contrastata di μέχρι γε τοῦ che ha di contro μέχρι γέ του del Kirch. Naturalmente il Creuz. ha fatto corrispondere l'accentuazione alla versione ficiniana: Tum demum quietem agens, utpote quae quatenus illuc pervenit, quietem assequitur. Si tratta — ricordiamolo — della dialettica, una dialettica plotinianamente intesa, la quale cioè piú che scienza sia vita e, propriamente, τὸ καθαρώτατον νοῦ καὶ φρονήσεως. L'interpretazione ficiniana ha un certo sentore tautologico che si risente pure nella versione del Bouillet (se reposant alors, parce que ce n'est que dans le monde intelligible qu'elle peut trouver le repos) e in quella del Bréh. (elle est en repos et reste en repos tant qu'elle est dans le monde intelligible). Piú preciso lo Harder: '... dann aber hält sie sich ruhig (sie ist also in der Tat in soweit dort oben im Zustand der Ruhe)'. Nondimeno, io me ne resto col vecchio Müll. il quale vede una doppia limitazione in ὡς e in μέχρι e rifiuta la lettura del Kirch. e del Volk. osservando: Se si scrive μέχρι γέ του e si lega ἐκεῖ con εἶναι ne vien fuori una tautologia (ὡς εἶναι = μέχρι γέ του). Perciò sarà meglio scrivere μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ e ὡς εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ. Si giunge, in definitiva, a un senso del tutto diverso da quello tramandato: dopo che la dialettica ha percorso l'intero regno dell'intelligibile, si riposa; la qual cosa dicesi pace, ma non è veramente pace, almeno sino a quando si estende nella superiore regione dello spirito che è tutto vita e movimento. Quaggiú invece la dialettica non ha piú nulla da creare.

12 ⟨ 60, 23 ⟩ δοῦσα · ὧν τινα mss. | δοῦσα ὥς τινα Heintz-Harder (*Gnomon*, 1928, p. 644). Ma nella versione di questo trattato (1930) Harder non accolse la congettura del morto amico: e fece bene ché ὧν è richiesto in corrispondenza del successivo αὐτῶν.

V

13 ⟨ 60, 29 ⟩ ψυχή mss. ed Edd. Leggo ψυχῇ con Harder (*Gnomon*, 1928).

13 ⟨ 60, 30 ⟩ ἂν ins. Kirch.

13 ⟨ 60, 31 ⟩ Questa nobilissima definizione della dialettica è ricalcata quasi letteralmente su *Phileb.* 58 d, 6-7 διεξερευνησάμενοι τὸ καθαρὸν νοῦ τε καὶ φρονήσεως.
Müll. (o. c., p. 75) riporta altresì *Soph.* 253 e: τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.

15 ⟨ 61, 16-17 ⟩ ὅ τε τίθησι καὶ ὃ αἴρει, καὶ εἰ τοῦτο αἴρει ὃ τίθησιν ἢ ἄλλο. Mss. Edd. e traduttori tutti, sin dal Fic.: quod ponit, quodve aufert, ac sive id aufert, quod et ponit, sive aliud. Ma non è da trascurarsi l'emendazione di αἴρει bis in αἱρεῖ bis proposta dal Müll. (o. c., p. 75). E forse ha ragione contro quei traduttori che, come il Bouillet e il Kiefer, dànno a τιθέναι e ad αἴρειν il significato tecnico di affermare e di negare, come in logica si parla di modus ponens e modus tollens. La interpretazione del Müll. è tutta diversa. La dialettica — egli dice con Plotino — conosce premesse e conclusioni, conosce le attività dell'anima e sa quel che essa pone o ritiene (nelle premesse) e arguisce o dimostra (nella conclusione). Perciò il Müll., alterando spirito e accento, ottiene una frase che ripete il modello classico ὁ λόγος αἱρεῖ = ratio evincit, ricorrente spesso in Platone.

15 ⟨ 61, 18 ⟩ riprendo, anzitutto, dai mss.: καὶ ἡ αἴσθησις serbato dal Müll. contro la congettura del Vitr. κατ' αἴσθησιν che è passata nel testo del Volk. A torto, l'uno e l'altro si rifanno al Fic. ' quasi more sensus ' che risponde benissimo a ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις. Quanto a προσφερομένων che precede immediatamente, esso certo fa difficoltà. Se lo si

separa con una virgola da ταὐτά (Volk.) si dà l'apparenza che dipenda da ἐπιβάλλουσα e — dice Müll. inorridito — das wollen wir einem Plotin doch nicht zutrauen. Esclusa l'idea di gen. assoluto o comparationis, Müll., per non far restare sospese in aria ἕτερα ἢ ταὐτά, propone τὰ προσφερόμενα in luogo di προσφερομένων e sottintende a ἐπιβάλλουσα un αὐτοῖς; e traduce: 'L'anima sa se gli oggetti apportati ad essa sono diversi o identici, curvandosi essa sui medesimi come la percezione sensibile'. Tutto questo, indubbiamente, è ben ragionato; ma noi non tocchiamo il testo che offre un senso abbastanza sicuro, sol che si sottintenda πραγμάτων dinanzi a προσφερομένων, come accadde talora in Plotino, oppure più semplicemente, immaginando τινὰ in compagnia di questo genitivo che è, in sostanza, un semplice partitivo.

VI

16 ⟨ 61, 23 ⟩ ὥσπερ καὶ ἀριθμητικῇ προσχρῶνται αἱ ἄλλαι τέχναι mss. (in Q ὥσ. κ. αἱ ἄλ. τέχ. προσχρ. τῇ ἀρ.) Edd. | Bréh. altera in ὥσπερ καὶ ἀριθμητικὴ προσχρῶνται ⟨ καὶ ⟩ αἱ ἄλλαι τέχναι (cioè διαλεκτικῇ) richiamandosi ad Arnim, *Fragm. Vet. St.* II, p. 19, 17: καὶ ⟨ αἱ ⟩ ἄλλαι πᾶσαι τέχναι κέχρηνται συλλογισμοῖς. A questa pretesa fonte stoica, Harder (*Gnomon* 1928, p. 642) contrappone Plat. *Pol.* 522 c ἀριθμός τε καὶ λογισμὸς... ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι.

17 ⟨ 61, 28 ⟩ Müll. (o. c., p. 76) vi trova una reminiscenza aristotelica: le λογικαὶ ἕξεις coincidono con le virtù dianoetiche, perché Aristotele usa λογικαί sinonimo di διανοητικαί e, inoltre, ἕξεις αἱ ἀρεταί εἰσιν (*Eth. Nic.* VI, 13, 1143ᵇ 24).

17 ⟨ 61, 28 ⟩ leggo ἤδη non εἴδη B Vat. Vind. (quale dei quattro, Creuz. non dice).

17 ⟨ 62, 2 ⟩ βέλτιον dei mss. è buono. Perché βλέπειν del Vitr.?

17 ⟨ 62, 3 ⟩ La inserzione μᾶλλον del Vitr. prima di ἔτι citata dubbiosamente nell'apparato del Volk. deve rigettarsi per le buone ragioni del Müll. che vede turbarsi per essa l'ordine plotiniano: 1. Virtú etiche (αἱ μὲν ἄλλαι ἀρεταί): 2. La φρόνησις — determinata secondo *Eth. Nic.* VI 5 ss. — quasi trapasso dall'uno all'altro gruppo; 3. La διαλεκτικὴ καὶ σοφία, la piú alta cioè di tutte le virtú dianoetiche.

18 ⟨ 62, 9 ⟩ γενομένης dei mss. fu già bastevole al Creuz. e al Kirch.; ma Vitr. propose προσγενομένης, accolta dai posteriori.

18 ⟨ 62, 13-15 ⟩ Questo ultimo tratto ὅλως - ἔχει è ripreso due volte, quasi letteralmente, κατὰ τὸν θεῖον Πλωτῖνον, da Proclo: *In I Alcib.* 104 e p. 429, 1-3 Cousin 1864 e *In Elem. Prol.* I, p. 21, 18-19, Friedlein 1873.

Si leggano i passi in Henry (*États*, p. 211). Da questo luogo, Proclo trapassa (*In I Alcib.* 104 e) al celebre I, 6, 7; prova, questa, del largo uso che delle Enneadi fecero gli ultimi neoplatonici. L'espressione φυσικὴ ἀρετή si riscontra pure in Aristot. *Eth. Nic.* VI, 13, 1144ᵇ 3-17.

ΠΕΡΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ

BEATITUDINE

Enneade I, 4 ⟨46⟩ Testo p. 70.

TITOLO

Περὶ εὐδαιμονίας è titolo unanime (enneadi, Canone, Tavola). Lo troveremo interpolato in I, 7. L'*incipit* determinò forse Demetrio Trivolis a porre sulla testata di CM περὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν.

3 ⟨63, 3⟩ ζωὴν αὐτοῖς mss., Fic. 'ipsis', Creuz. Bréh. | ζωὴν αὐτῆς Kirch. Müll. e Volk., senza necessità.

5 ⟨63, 4-9⟩ πρῶτον μὲν ἄτοπος διὰ τί εἶναι οὐ δόξει μὴ ζῆν εὖ τὰ ἄλλα ζῷα λέγων, ὅτι μὴ πολλοῦ ἄξια αὐτῷ δοκεῖ εἶναι; mss. E, a intendere bene, il testo è chiaro ed anche buono. Ma qualche editore vi getta lo scompiglio. Volk. espunge διὰ τί, serbando la proposizione interrogativa, che mal si regge senza particella o pronome interrogativo pur nell'uso linguistico di Plotino. Bréh. che segue il Volk. avrebbe potuto omettere anche οὐ, giusta la sua collazione di E, ed eliminare il punto interrogativo. È vero che lo Henry rimprovera, a questo punto, al Bréh. l'errata collazione di E (*Manuscrits*, p. 10 οὐ etiam E). Tuttavia, nella sua monografia sul Parisinus graecus 1644 (ivi, p. 106) lo stesso Henry dà δόξει E. Occorre eliminare la contraddizione. Comunque, il tratto in questione può e deve serbarsi intatto.

II

8 ⟨ 63, 22 ⟩ κινδυνεύσουσιν E RJ (Henry, ivi, p. 10).

8 ⟨ 63, 26 ⟩ ricuso τὸ ins. dal Volk. poiché qui guasterebbe in quanto οἰκεῖον è un semplice predicato; le ragioni che pure il Müll. oppone al Volk. contro τὸ valgono per altri casi: è bene, comunque, aver presenti contro l'abuso di simili inserzioni da parte del Kirch. e del Volk. le precise citazioni del Müll.: ⟨ 178, 27 ⟩ τοῦ μείζονος καὶ μεγίστου, ⟨ 233, 24 ⟩ τὸ πρέπον καὶ ἀνάλογον, ⟨ 250, 28 ⟩ τὰ ἐφεξῆς... καὶ ἑπόμενα.

8 ⟨ 63, 27 ⟩ γινώσκῃ non ha soggetto espresso; perciò Volk. ha γινώσκηται in corrispondenza a λανθάνῃ.

L'espressione che segue a οἰκεῖον, assai discussa, καὶ ὅτι ἡδύ· δεῖ γὰρ ἡδὺ εἶναι è una glossa? Così sembra al Müll. che la rifiuta decisamente nel suo testo, per la buona ragione che l'εὖ non consiste nell'ἡδύ, e fa il sorpreso contro Volk. che l'accolse di nuovo. Anche noi l'abbiamo serbata, con lo Harder, laddove il Bréh. l'espunge. Del resto, qui non si tratta dell'essenza della beatitudine, ma si ragiona sulla sensibilità, partendo dal mondo animale; e poi non potrebbe Plotino usare un argomento ad hominem?

10 ⟨ 63, 30 ⟩ εἰ μὴ ἄρα οὐκ ἐν τῷ γινομένῳ πάθει ἢ καταστάσει τὸ ἀγαθὸν διδόασιν, ἀλλὰ τῇ γνώσει καὶ τῇ αἰσθήσει Mss. Tutta l'espressione io la congiungo strettamente a τί δεῖ τὴν αἴσθησιν προσλαμβάνειν e sposto il punto interrogativo da προσλαμβάνειν ad αἰσθήσει. Qui Plotino polemizza contro coloro che pongono lo εὖ ζῆν non nel πάθος che sopraggiunge (ἐν τῷ γινομένῳ) o esiste in atto (ἢ καταστάσει) ma nella conoscenza e nella sensazione. Non è ben fatto — avverte giustamente il Müll. — che Volk. alteri ἢ in τῇ, perché, in tal caso, per evitare la stonatura διδόασιν ἐν (qui ci aspetteremmo τιθέασιν) si perde la felice contrapposizione tra γινόμενον e

κατάστασις. Osserviamo infine che dinanzi ad αἰσθήσει manca in E B C l'articolo (ed è questo un esempio che si può aggiungere ai precedenti). In A peraltro è τῇ αἰσθήσει. ' Placet ' osserva Creuz. senza adottarla.

10 ⟨ 64, 4 ⟩ leggo ἀντιλαμβανομένης CMN Vat. non ἀντιλαμβανομένοις.

15 ⟨ 64, 21 ⟩ οὐ om. da Fic. ' attribuunt '.

16 ⟨ 64, 29 ⟩ εὐμήχανον Mss. si può ben spiegare nel testo, pur se si debba tradurre accordando con λόγος come fa il Fic. ' solertior sagaciorque ', senza mutarne il genere, come fa il Volk.

19 ⟨ 65, 10-11 ⟩ ἀλλὰ ἄλλο τι τέλειον αὐτὸν εἶναι Creuz., il quale, prima di τέλειον, attesta τὸ in EA B MN Q Vat. (enneadico, dunque) ma non l'accoglie per riverenza all'obelo del Vat.! Eppure intuisce la lezione giusta *ex Fic.*: ἀλλὰ ἄλλο τι τὸ τέλειον αὐτῷ εἶναι καὶ φύσιν ἄλλην εἶναι αὐτῷ, quale troviamo nelle future edizioni.

Presentiamo, a titolo di saggio, letture diverse degli stessi codici da parte del Creuz. del Müll. e del Bréh. a dimostrare quanto urgano le nuove collazioni che attendiamo dallo Henry e da Oppermann.

Sul primo αὐτῷ:

CREUZER		MÜLLER				BRÉHIER			
A B CMN	αὐτῷ	A	αὐτὸν	BC	αὐτῶν	A	αὐτὸν	EBC	αὐτῶν
M sl	αὐτό	Fac	αὐτὸν	Fpc	αὐτοῦ, (Ficino ' eius ')	F	αὐτῷ		
A pc	αὐτόν	A pc			αὐτῶν				
Q	αὐτῶν								

Sul secondo αὐτῷ:

CREUZER		MÜLLER		BRÉHIER	
B CN Q	αὐτῷ	BC	αὐτῷ		
EA	αὐτῶν	A ac	αὐτῶν		
A sl	αὐτόν	A pc	αὐτόν		
		F	αὐτὸν	F	αὐτὸν
		F sl	αὐτῷ	F sl	αὐτοῦ

20 ⟨ 65, 16 ⟩ dopo κρείττονα A ripete tutta la frase successiva al κρείττονα del rigo 14 da τούτων a λέγειν. (*Glosseme und Dittographien in den Enneaden des Plotinos* in Rhein. Mus. f. Philol. N. F. LXX, p. 49).

III

24 ⟨ 66, 8 ⟩ A proposito dell'inserzione volkmanniana ⟨ τὸ μὲν ⟩ val la pena studiare le osservazioni acute del Müll. (*Hermes*, LXX, p. 88) accompagnate, sulla scorta della sintassi del Kruger 50, 1, 12, dagli esempî di Platone (*Protag.* 330 a, *Gorg.* 455 e etc.) e di Plotino stesso ⟨ 56, 20 ⟩ ⟨ 216, 25 ⟩ etc. e le note del Gollwitzer, *Beiträge zur Kritik u. Erklärung Plotins* (Programm von Kaiserslautern 1909, p. 13 n. 2).

Questa voglia di alcuni filologi di levigare il testo con simmetriche corrispondenze, mi fa ricordare quel che Pascal dice sulle finestre false.

26 ⟨ 66, 17 ⟩ Prima di μόνῳ leggo τὸ εὖ ζῆν.

28 ⟨ 66, 24 ⟩ ἀρίστη Mss. Creuz. Kirch. | ἀρίστην Ciz. (attestato dal Creuz.) Müll. e Bréh. tacitamente; Volk. L'errore però risale all'archetipo e, forse, anche più indietro; né dovè essere estranea la caduta del sigma dal precedente εἰς, inserito poi da A[1].

30 ⟨ 67, 2 ⟩ Adotto τελειότητα A.

IV

32 ⟨ 67, 8 ⟩ Tra εὐδαιμονεῖν e σκεπτέον Volk. espunge senz'altro τοῦτο e n'è rimproverato dal Müll. Esso rientra tra le negligenti ripetizioni della frase plotiniana. È vero, peraltro, che Fic. ha solo una volta 'felicitatem'.

33 ⟨67, 14⟩ ὃν mss. | ὃ Volk. lodato, questa volta, dal Müll. che vorrebbe averla adottata nel suo testo perché ritiene ὃν dovuto a εὐδαίμονα εἶναι. A me non sembra giusto e ritorno ai Mss. 'qualem' Fic.; 'ihn' Harder.

36 ⟨67, 23⟩ τῷ ins. di Kirch. che mi sembra rovinosa. Eppure è accolta da tutti gli edd. posteriori, quasi fosse caduto per aplografia dopo αὑτῷ. Questa volta Kirch. fu sviato dal Ficino. Huic ergo quidnam est bonum? Forte ipse sibimet *per* id, quod possidet. Si osservi nelle collazioni creuzeriane la coincidenza di E Darm. e MarcB in αὐτὸς αὐτῷ contro αὐτὸς αὑτῷ.

37 ⟨67, 25⟩ Μαρτύριον δὲ τούτου τὸ εἶναι Mss. e Creuz. Μαρτύριον δὲ τοῦ τοῦτο οὕτως εἶναι Kirch. seguito dai posteriori che eliminarono però οὕτως superfluo.

V

41 ⟨68, 14⟩ ἂν καὶ mss.; Volk., nell'apparato, dubitando ἂν ⟨τοῦτο⟩ καί. Ma τοῦτο va sottinteso non inserito: Fic. 'id' e Harder 'das'.

42 ⟨68, 18⟩ πρὸς τὰς πολυθρυλλήτους αὖ μάλιστα πριαμικὰς τύχας. A[1] MarcB ed E presentano col richiamo, ση' lo scolio: τὰς ὑπερβαλλούσας συμφοράς. ἔστι δὲ παροιμία ἀφ' ὧν συμβέβηκε τῷ Πριάμῳ εἰρημένη. (*États*, p. 345). Quanto a πολυθρύλλητος ricordiamo, διατεθρυλληκέναι in Porph. *Vita* § 84 ⟨21, 30⟩ (che poté pure essere d'ispirazione plotiniana) e πολυθρύλλητον in IV 7 § 16 ⟨123, 16⟩ la cui grafia è ringiovanita in πολυθρύλητον in J DCM e nell'ed. del Volk. (*États*, p. 86). Anche al presente πολυθρυλλήτους è tolto un λ in BJ (*Manuscrits*, p. 145); e Volk. si limita a consigliare questa eliminazione.

Trovo l'espressione proverbiale in Arist. *Eth. Nic.* A 13, 1101 a, 8.

46 ⟨ 69, 1 ⟩ ὃ Mss. e Creuz. | ὅτι Kirch. *denn* Harder. Accolgo con tutti gli Edd. recenti la lieve inserzione.

46 ⟨ 69, 2 ⟩ τὸ κρεῖττον malamente espunto dal Müll. e dal Volk. è contributo di chiarezza non alieno da Plotino Cfr. I 1 § 16 ⟨ 41, 23 ⟩.

VI

51 ⟨ 69, 22 ⟩ τὸ dei mss. sta meglio del τοῦ suggerito dal Müll. e accolto dal Volk. e dal Bréh. Credo, tuttavia, col Kirch. a una lacuna dopo τὸ.

51 ⟨ 69, 23 ⟩ τῇ inserzione del Kirch. da eliminarsi.

51 ⟨ 69, 23 ⟩ Bréh. legge παριόντα in vece di παρόντα.

51 ⟨ 69, 25 ⟩ προσλαμβάνων mss. non προσλαμβάνειν che poi non è del Kirch. ma del Fic. ‘ adiungere ’.

53 ⟨ 69, 30 ⟩ ἄν τις mss. Kirch. | espunge ἄν che sta tra καταχρώμενος e τις λέγοι a denotare nel participio un'apodosi implicita.

55 ⟨ 70, 8 ⟩ ζητεῖ mss. accolgo ζητεῖται *ex Ficino* ‘ requiruntur ’. È in tutte le edd. moderne dal Kirch. in poi. L'errore, forse, è dovuto a ἔχει. Per Bréh. ζητεῖ recte fortasse.

VII

60 ⟨ 70, 32 ⟩ ἡλίκαι οὖν ἐὰν. Accetto la facile ed elegante correzione del Kirch. ἡλικαιοῦν ἄν.

60 ⟨ 70, 32 ⟩ μεγάλας EAF attestata da Müll. e Bréh. | μεγάλα Kirch. e Edd. posteriori.

61 ⟨ 71, 6-7 ⟩ Ad Agostino morente in Ippona assediata ci riporta lo Henry nel bel cap. 'Cinquante ans après' in *Pl. et l'Occ.* Et se inter haec mala cuiusdam sapientis sententia consolabatur dicentis: *Non erit magnus magnum putans, quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales* (Possidii, *Vita Aug.*, XXIII in PL, XXXII, 58).

63 ⟨ 71, 17 ⟩ ἑλκόμεναι νυοὶ καὶ θυγατέρες Mss. Creuz. Kirch. È la vera lezione. Ciz.[mg] e Q hanno υἱοί. Nel Müll. un errore di stampa: ἑλκόμενοι νυοί. Egli lo corresse in *Hermes*, LXX, *Zur Textkritik* I 4 p. 88. νυοὶ è attestato in A (υ *in rasura*) forse da νέοι. Mal consigliato fu il Volk. a dare υἱοί, perché qui si tratta di una bella e chiara reminiscenza dell'*Il.* X, 66: ἑλκομένας τε νυοὺς ὀλοῆς ὑπὸ χερσὶν Ἀχαιῶν. Anche in *Od.* III, 451 sono accomunate le figlie e le nuore in un unico accento di femminile dolcezza θυγατέρες τε νυοί τε.

64 ⟨ 71, 23 ⟩ δόξαι mss. e Creuz.; δοξάσαι Kirch. e segg., giustamente, per δοξάσειεν (r. 21) e δοξάζων (r. 24); Fic. 'ob hanc ipsam opinionem'.

64 ⟨ 71, 26 ⟩ οἷα mss. che Volk., posta una virgola dopo τοιαύτη, muta in οἷαν per collegarla a χρή. Ma qui non c'è nulla da dire sulla sintassi di Plotino. Sono d'accordo con tutti gli altri edd. che lasciano οἷα intatta e la collegano a φέρειν καὶ τὰ τοιαῦτα. Insomma, Plotino non vuol già dire che i guai *devono* accadere, ma che *possono* accadere. E l'ultimo ἕπεσθαι χρή è staccato dal resto: esso, sí, è l'atto necessario della rassegnazione umana.

VIII

66 ⟨ 72, 6 ⟩ ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ ἔνδον φέγγος Mss. Creuz. (il quale attesta αὐτοῦ in M e in MarcB, che è giustamente negli edd. segg.) καὶ non mi sembra decisamente da espungere; e Müll. segue il Kirch. senza neppure avvertire.

67 ⟨72, 11⟩ Mi sembra proprio necessaria qui l'ardita congettura dello Harder di leggere cioè παρακολουθοῖ invece di παρατείνοι che si presta facilmente all'assurdo. La congettura è giustificata dalla duplice ipotesi precedente: ἀλλ' εἰ μὴ παρακολουθοῖ ἢ παρατείνοι κτλ.

69 ⟨72, 16⟩ οὔτε τὰ λυπερὰ καὶ ὅταν περὶ ἄλλους τὰ ἀλγεινά· Mss. Credo indispensabile, col Müll., il καὶ che Volk. espunge. Il virtuoso — così interpreta Müll. il passo — giudica e sente le cose diversamente dalla comune degli uomini. Egli ha un cuore forte e qualunque molestia non gli penetra fino al midollo, né il resto, doloroso o triste che sia, e specialmente (zumal non dann) se ciò colpisce altri. È, sì, un sentimento naturale ma è pure una debolezza dell'anima aver compassione della sventura di chi ci appartiene: si deve aiutare la miglior parte di noi ad ottener vittoria a dispetto della folla, la quale teme ciò che al saggio non incute nessuna paura.

τὰ λυπερὰ è attestato dal Creuz. in EA B C Q dal Müll. in AC (τὰ s. l. C[1]) dal Bréh. in EA C.

69 ⟨72, 17⟩ ἂν ins. del Kirch., accolta universalmente.

71 ⟨72, 31⟩ Giova osservare che F[mg] ha ripetuto κοινῇ φύσει del r. 29 in luogo di τινὶ φύσει. Difatti Fic.: 'communi naturae'.

IX

74 ⟨73, 14⟩ εἴη anche A | ᾖ A[1s] Edd. (*Manuscrits*, p. 27). È uno dei casi, forse, in cui A[1] la vince su tutta la tradizione.

74 ⟨73, 16⟩ δὲ utile inserzione del Müll.; non si dica altrettanto di οὖν, dopo πῶς, non accolta né da Volk. né da Bréh.

76 ⟨ 73, 21 ⟩ σοφία γὰρ δεῖ mss.

Müll. e Volk. espungono γὰρ e fin qui nulla di male, ma il Müll. scrive nell'apparato δὴ invece di δεῖ quale lezione dei mss. e di Kirch. Ora in nessun manoscritto c'è tale errore. Creuz. e Kirch. hanno δεῖ.

77 ⟨ 73, 29 ⟩ αὐτὴ, lezione vera, e buona anche, è sparita dal testo del Müll. senza un cenno, per αὖ di Kirch. passata pure nel Volk. La restituisco con Bréh. (l'acte... lui même) ed Harder (die reine Wirkungskraft).

X

81 ⟨ 74, 9 ⟩ καὶ περὶ τούτων è espunto del Bréh. per suggestione del Seidel. Di qui una interpretazione del passo tutta diversa, che porta a riferire περὶ ταῦτα à *des objets intellectuels*. Ma questo è contro l'usus scribendi di Plotino. Ora, se si rimetton le cose al loro posto, anche filologicamente, invece di avere un atto che per tramite della sensazione si rivolga agli intelligibili(!) avremo un atto dello Spirito che per via della sensazione si riporta pure al mondo sensibile.

81 ⟨ 74, 16 ⟩ τὸ da F attestato dal Tengström (*Lectiones plotinianae* exhibitae e codice Paris. 1816 - 1844) e dal Bréh. 'insertum alia manu F'. È forse F[3] di Henry, il Fic. stesso? 'Velut aliquid — egli traduce — in speculo circa bene nitidumque quiescens'. Ma, alla congettura, per felice che sia, preferisco, lasciando il testo intatto, sottintendere un γίνεται (cfr. poco oltre ἐγένετο τὸ εἴδωλον). Comunque in questa pagina superba, il pensiero è nitido.

85 ⟨ 74, 33 ⟩ ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν. Ha fatto bene il Volk. a richiamarle nel testo dal quale le aveva espunte il Müll. Né mi sembra convincente la sua posteriore prova 'um drei Glosseme' (*Hermes* LXX, p. 89). 'So bene — egli

dice a proposito di questa pretesa glossa — che Plotino è diffuso e verboso se vuol rischiarare dei punti oscuri; ma qui non c'è proprio nulla da rischiarare. Contemplazioni e azioni avvengono proprio quando noi contempliamo ed agiamo [1]. A dir vero, Porfirio non sarebbe d'accordo col Müll., almeno quanto a Plotino scrittore; nè col Müll. consentirebbe Macrobio (Plotinus magis quam quisquam verborum parcus); ma, per restare nel giro delle parole contese, il sospetto che nasce dinanzi all'apparente tautologia (θεωρίας καὶ πράξεις ὅτε θεωρ. κ. ὅτε πράττ.) deve cadere appena si osserva che dapprima θεωρία e πρᾶξις sono affermate in astratto e poi nella concretezza dell'atto; del resto anche nei due paragrafi seguenti ricorrono queste apparenti tautologie.

88 ⟨ 75, 12 ⟩ ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένων.

Volk. espunge ἐν τῷ αὐτῷ quale dittografia.

Ma, come bene polemizza il Müll. (ivi, p. 89), Plotino vuole fortemente insistere che proprio nella incoscienza di una attività, la vita del saggio è piú intensa e non viene versata nella sensazione ma si concentra *in se stessa*, *in un unico e medesimo punto*.

Anche Harder e Bréh. la serbano.

XI

90 ⟨ 75, 17 ⟩ εἰ omesso tacitamente forse per errore dal Müll. è ripreso dal Volk.

91 ⟨ 75, 24 ⟩ λέγοι mss. Kirch. Creuz. | λέγοις *ex Fic.* Taylor, Engelh. traducendo e Volk., | λέγοιεν Müll. Bréh. | Inserisco τις secondo il suggerimento di Creuz.

XIII

97 ⟨ 76, 18 ⟩ Siamo al secondo glossema di Müll. Al saggio — egli dice sulla scorta di Plotino — il supremo sapere è perennemente a disposizione, inseparabile da lui e ancora in più alto grado κἂν ἐν τῷ Φαλάριδος ταύρῳ λεγομένῳ ἦ [ὃ μάτην λέγεται ἡδὺ δὶς ἢ καὶ πολλάκις λεγόμενον] Wenn das kein Glossem ist, dann gibt es überhaupt keins. Der Glossator war sehr besorgt um das ἡδύ vgl. 25, 14: in Volk. ⟨ 63, 28 ⟩. Pur perplessi lo serbiamo, come serbammo l'ultimo citato su ἡδύ, per le stesse ragioni. Da un testo filosofico si vuol eliminare la contraddizione, non lo sconfinare in altro campo. Bréh. cita Cic. *Tusc.* II, 17.

XIV

102 ⟨ 77, 8 ⟩ δεῖ utile inserzione del Müll.

XV

111 ⟨ 78, 22 ⟩ παῖς mss. Com'è scolastico quell'ό inserito dal Kirch. Quanta bellezza in questa nota staccata ' παῖς '! Müll. e Bréh. la serbarono così.

XVI

112 ⟨ 78, 28 ⟩ θήσειε B C (dal Müll.) θήσεις A | θήσει Kirch. Edd. A me sembra che θήσειε sia la lezione enneadica se è giusta la collazione del Creuz. EA CM Q. Fic. ' posuerit '.

113 ⟨ 79, 1 ⟩ Una terza volta ancora, trova qui il Müll. una glossa ' καὶ οὐ ῥᾴδιον γενέσθαι ' (egli però, ragionando, la colloca dopo ὅς εἰ καὶ γένοιτο, mentre essa, comunque,

segue subito dopo τοιούτῳ). Ce n'è abbastanza al mondo, secondo Plotino, di bravi uomini in cui il bene è mescolato al male — questo dice, in sostanza, il Müll. Ed è vero; ma questa non è neppur vita per Plotino. Inoltre, di tal passo, perché non espungere ancora ὅς εἰ καὶ γένοιτο? Io credo invece che nell'etica plotiniana non c'è posto per gente mediocre: essa precipita fatalmente nel male, se non sa elevarsi sino alla saggezza.

115 ⟨79, 15⟩ dopo αὐτὸν l'espressione οἷον εἰ ὡδὶ κατακείσεται ἢ ὡδί (ἢ ὡδί in mg. A[1]) fu dapprima espunta dal testo del Müll.; Volk. e Bréh. la serbarono; e lo stesso Müll. si ricredette (*Hermes* LXX, p. 89).

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΤΟ ΕΥΔΑΙΜΟΝΕΙΝ ΕΠΙΔΟΣΙΝ ΧΡΟΝΩΙ ΛΑΜΒΑΝΕΙ

ALLA BEATITUDINE CONTRIBUISCE IL TEMPO?

Enneade I, 5 (36) Testo p. 91.

Titolo

Il titolo enneadico Περὶ τοῦ εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν χρόνῳ λαμβάνει è tratto dall'*incipit*, ma, dinanzi a χρόνῳ, è omesso l'articolo; si noti la differenza dal titolo comune al Canone e alla Tavola: Εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν.

Sulla versione di questo trattato, che Caspar von Barth scrisse a dodici anni vedi Bouillet, I, p. 419.

II

3 ⟨80, 14⟩ τὴν τεῦξιν EAF B. Ma la lezione di C τὴν τοῦ εἶναι ἕξιν (che Creuz. assicura altresí in MN 'non spernendos habet assertores') è un capriccio di Trivolis o un documento dello stato y?

3 ⟨80, 15⟩ τὸ παρὸν καὶ ζητεῖ τὸ ἕως ἂν ᾖ (ἦ AB εἴη C) mss. Espungo καὶ e τὸ prima e dopo ζητεῖ con gli edd. tutti e con Harder; già Creuz., che per salvare καὶ interpunge male, richiedeva con τὸ un ὂν assente da tutti i mss.; onde concludeva: nisi τὸ hic delendum. Müll., che dapprima aveva serbato καὶ, fu in seguito d'accordo con Volk.

III

4 ⟨80, 22⟩ τί οὖν τὸ mss. Lo serbo: è così schiettamente plotiniano questo prendere, per approfondirla, una frase comune. Creuz. sdegnò la congettura εἰ di Engelhardt, che sarebbe poi entrata nella ed. di Volk. Il solo F^mg ha εἰ; ma anche Fic. non lo accoglie.

IV

6 ⟨81, 11⟩ αὐτοὺς mss. ed edd. eccetto Volk. che corregge in αὐτῶν. Ma varî scrittori usano πλεονεκτέω con l'acc. Anche Müll. rimprovera a Volk. la correzione.

V

9 ⟨81, 28⟩ πλείονι |ἴσως| τὸ Volk. espunge seguendo Fic. Bréh. accetta la lettura di Gollwitzer ἴσῳ, assai felice, perchè fa salvare, subito dopo, τὸ δὲ πλεῖον ἴσον dei mss. alterato da Fic. in ἴσως (F^mg) ed espunto addirittura dal Müll.; questi, in seguito, aderirà pienamente al Gollwitzer.

VI

11 ⟨82, 12⟩ Leggo αὐτῷ EAB Fic.

13 ⟨82, 24⟩ μεῖναν ἄν. Mss. | ἂν fu eliminato già dal Creuz. dal Kirch. dal Müll., dal Volk. Lo serba il Bréh. che lo collega a ποιήσηται in parallelismo a κἂν ἀφέληται. Tutto il brano da τὸ μὲν γὰρ alla fine del capitolo è giudicato da Bréh. interpolazione: ‘ cette théorie métaphisique du temps est d'un ton bien différent du reste de la diatribe ’.

15 ⟨ 83, 2 ⟩ χρονικὸν δὲ ἀεὶ. Mss. | δὲ espunto dal Kirch. seguito da tutti gli edd. modd. Il Müll. emendò αἰῶνι in αἰωνίῳ. E sin qui niente di male; anzi, qui, la proporzione piace: χρόνος — αἰών; χρονικός — αἰώνιος. È bene, però, avvisare.

VII

16 ⟨ 83, 11 ⟩ μνήμη Mss. μνήμην Edd. Fic. però 'memoria': Il nominativo si può ben serbare, anche se non è simmetrico con μνήμην, poco oltre.

VIII

19 ⟨ 83, 27 ⟩ ἀλλ' ἐκ τῶν παρεληλυθότων mss. | Kirch. a ragione esp. ἐκ τῶν.

20 ⟨ 83, 30 ⟩ εἰ μᾶλλον τὸ Mss. | Volk. sposta — e vi acconsente il Müll. — τὸ μᾶλλον εἰ. Ma non è affatto necessario, pur nella interpretazione del Müll.: 'la questione è se il più alto grado (il qualitativo più) della felicità consista in una più lunga durata (il quantitativo più) della felicità'.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ

LA BELLEZZA

Enneade, I 6 ⟨1⟩ Testo p. 97.

Titolo

Titolo comune — enneadico, del Canone, della Tavola — περὶ τοῦ καλοῦ. È l'oro e la gemma delle Enneadi, questo trattato. Sant'Agostino ne parlerà il linguaggio persino nel dialogato rapimento di Ostia. Benedetto Croce vi scriverà sopra una delle più terse pagine dell'*Estetica*. Fu detto ' filosofia degli iniziati ', fin dalla sinusia neoplatonica. Vedi Henry, *La vision d'Ostie*, Paris, 1938; *Plotin et l'occident* e *Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*, memoire publié dans le Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, t. XXIII, 1937, pp. 310-342.

Il preludio del trattato s'ispira all'*Hippias mai.* 297 e (εἰ ὃ ἂν χαίρειν ἡμᾶς ποιῇ, μήτι πάσας τὰς ἡδονάς, ἀλλ' ὃ ἂν διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως, τοῦτο φαῖμεν εἶναι καλόν...); 298 a (...καὶ οἱ φθόγγοι οἱ καλοὶ καὶ ἡ μουσικὴ σύμπασα καὶ οἱ λόγοι καὶ αἱ μυθολογίαι...); vedi, *passim*, *Symp. Phaedr.* dei quali motivi e parole percorrono tutto il trattato, specie nella descrizione degli effetti d'amore espressa col lirismo di Saffo.

I

1 ⟨84, 19⟩ Reintegro, dopo συνθέσεις, la lezione dei mss.: ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ ἁπάσῃ | ἔστι δὲ, espunto dal Kirch. dal Müll. dal Volk., rientra in quelle ripetizioni negligenti

plotiniane; καὶ è prezioso perché Plotino parla pure, poeticamente, di un canto senza strumenti (ᾄδων ἄνευ ὀργάνων, I, 1, § 118 ⟨ 79, 25 ⟩ e non ignora la bellezza di una cetra muta (ivi) e tratteggia il tipo ideale del musico (I, 3, § 4 ⟨ 58, 21-8 ⟩) che apre l'anima all'armonia dell'intelligibile. A volte una particella che cade è un'idea che si perde.

2 ⟨ 84, 26 ⟩ ὡς καλαί mss. Creuz. Müll., Bréh. | καλαῖς Volk. da Wyttenbach e Harder 'das Gehör den Lauten als schönen beistimmt'. Si noti la prudenza del calunniato Creuz. che riportando la lieve congettura del Wyttenbach: 'Placet — riconosce — verum sine libris adoptare nolui'. Credo però che si possa accettarla.

2 ⟨ 85, 1 ⟩ Forse la vera lezione era καλῷ τά (EAF B). 'Rientrano tutte in un'unica e identica bellezza?' La facciamo nostra.

2 ⟨ 85, 2 ⟩ τὸ sospetto al Volk.

3 ⟨ 85, 5 ⟩ κάλλη mss. | καλά Volk. | Ma Fic. ha 'pulchritudines' e Harder 'Schönheit'.

4 ⟨ 85, 13 ⟩ ἐπιβάθρᾳ... χρώμενοι in Plot.; ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον in Plat. (*Symp.* 211 c 3).

5 ⟨ 85, 23 ⟩ τὸ ins. del Kirch. respinta dallo Henry (*États*, p. 173). La ritengo necessaria. Fic.: 'Si modo pulchrum sit totum'.

6 ⟨ 85, 29 ⟩ καὶ νυκτὸς ἡ ἀστραπὴ ἢ ἄστρα ὁρᾶσθαι τῷ καλῷ Mss. e Henry (ivi). Fic. rende interrogativa la frase trascurando τῷ καλῷ: 'Coruscatioque nocturna siderumque spectaculum?' (La interrogazione precedente dà il predicato anche a questa: 'Aurum quoque quonam pacto illis erit pulchrum?'). Creuz. pone il punto interrogativo dopo καλῷ, attesta ὁρᾶται per ὁρᾶσθαι in V e dà la lezione mg. di F τῶν

καλῶν, che rispecchia il dubbio di Fic. Quanto agli edd. recenti, Kirch. elimina ἢ ἄστρα e corregge καλῷ in καλόν. Lo segue, in tutto, il Müll. Riconosciamo al testo così semplificato la greca bellezza; non so se abbia però assicurata la verità filologica. Il Volk. si mantiene più conservatore e, inserendo l'articolo, allontana ancor più l'ipotesi della dittografia. Henry si atterrà certo ai mss. ma il testo a fronte basiliano (Basilius, *in Hexaem*, II, 7, t. I, p. 19 d-20 a Garnier, 1721) qui non soccorre se non alla generale autenticità del brano e a darci la misura del plotinismo basiliano nella 'allure de tout le passage' (Henry). Harder: 'Und das Funkeln der Nacht, wodurch ist es ein schöner Anblick?'

6 ⟨85, 32⟩ τῶν Mss. | τῷ Volk. | καλῶν EAF[pc] Creuz. | καλῷ F[ac] Edd. modd. Preferisco τῶν καλῶν col Fic. Anche τῶν... καλῷ è buona (e forse vera) lezione.

8 ⟨86, 17⟩ καὶ mss. | καίτοι Kirch. et segg. Non è affatto indispensabile.

II

9 ⟨86, 23⟩ βολῇ mss. edd. eccetto Volk: ἐπιβολῇ, lezione meno immediata.

9 ⟨86, 26⟩ Una evidente glossa sfigura qui il testo. Persino l'ed. pr. la relegò in mg. Nei mss. EA UCMN in una copia di A (MarcB) in Ciz., Leid. nei tre viennesi, nel Vat. (il cui lettore Amazio scrisse al Creuz. « Glossemata in textum irrepserunt ») a προσβαλοῦσα segue: τὸ ἀνίλλεται ἢ καθυποκρίνεται· συστρέφεται· κυρίως δὲ τὸ ἀναξιοῖ (ο ἀπαξιοῖ in alcuni). Nel testo restò solo ἀνίλλεται. Vedi lo studio della glossa in Henry (*États*, p. 346).

11 ⟨87, 2⟩ ἔστω Mss. Creuz. Müll. Bréh. (In V è preceduto da φαμὲν che segue dopo un rigo). Accolgo qui l'emendazione del Volk. ἔσται.

11 ⟨ 87, 3 ⟩ μετοχῇ Mss. edd. | μετοχή AMarcBF.

12 ⟨ 87, 14 ⟩ ἐπ' αὐτὸ mss. Leggo ἐπ' αὐτοῦ, richiesto da συναχθέντος, col Wyttenb. (nota del Creuz.) seguito dal Kirch. e da tutti i recenti. F^{mg} ha ἐπ' αὐτῷ.

12 ⟨ 87, 17 ⟩ δίδωσιν τὸ αὐτὸ mss. Creuz. | ἑαυτό, giusta correzione del Kirch. universalmente accettata. | εἰ utile ins. del Kirch.

12 ⟨ 87, 19 ⟩ Accolgo dal Volk. καλὸν τὸ per τὸ καλὸν.

12 ⟨ 87, 20 ⟩ θείων mss. non θεῶν Kirch. e segg. | θείου Creuz. da MC.

III

13 ⟨ 87, 21 ⟩ ἐπ' αὐτὸ lezione errata di A (Henry, *Man.*, p. 10) non corretta da A[1] trapassa dal Creuz. (che pure attesta la lezione vera in CM Q) in tutti gli edd. moderni. Henry scriverà ἐπ' αὐτῷ, così esatto ed enneadico, da E BRJ US Q.

13 ⟨ 87, 24 ⟩ αὕτη λέγῃ AB | Creuz. αὕτη λέγει. Dal Kirch. in poi αὐτή λέγει. Variazioni dovute a *iotacismo*.

14 ⟨ 87, 29 ⟩ τὸ ἔξω Mss. sta bene; ma al Vitr. piacque collegare ad οἰκίας poco prima, congetturando ἡ ἔξω.

15 ⟨ 87, 31 ⟩ riprendo καὶ espunto malamente da tutti gli edd. recenti. Il Creuz. ed il Bréh. (questi però lo trascura nella versione) lo serbano. Fic. ' et sensus '.

16 ⟨ 88, 19 ⟩ μὴ κρατούμενον del Vitr. e Volk. contro μὴ κρατοῦν dei mss. si fonda su Fic. ' non superatur '. Anche Harder: ' Was... nicht... bewaltigt wird '. Mi attengo tuttavia ai mss.

17 ⟨ 88, 21 ⟩ Tra φωναῖς e ἀφανεῖς questo terzo αἱ appare superfluo al Volk.

17 ⟨ 88, 26 ⟩ τε accetto dal Vitr.

18 ⟨ 88, 28 ⟩ αἳ ins. del Kirch.; non è necessario.

IV

19 ⟨ 89, 5 ⟩ μὴ τοῖς mss. | seguo τοῖς μὴ Dissen (nota del Creuz.) e Kirch. | εἰ μὴ τοῖς propone Bréh.

19 ⟨ 89, 11 ⟩ δεῖ ἰδόντας μὲν εἶναι mss. Creuz. Kirch. | δεῖ μὲν ἰδεῖν Müll. | δεῖ εἶναι Vitr. Tutto questo per perdere una nota ribattuta ‘ ἰδόντας ’ che ha tanta chopiniana bellezza.

20 ⟨ 89, 16 ⟩ ἔκπληξιν Mss. | variante di A πτοίησιν: plotiniane entrambe.

20 ⟨ 89, 20 ⟩ ὁρῶσι mss. ἐρῶσι è bella è forse anche vera lezione plotiniana; ma l'archetipo dové avere ὁρῶσι, tante e tali le testimonianze di questa che può dirsi lezione enneadica; né Perna, che confinò in mg. ὁρῶσι, diede altra ragione, della adottata ἐρῶσι, che la testimonianza del Vat. Comunque ἐρῶσι piacque a Kirch. ed entrò nei testi di Müll. e di Volk. Ma Bréh. ed Harder — come il vecchio Creuz. — non si sono lasciati sedurre. In verità ὁρῶσι è più austera e fa risaltare vieppiù quel tocco finale οἳ καὶ λέγονται ἐρᾶν. Trivolis, in C, precorse alla rovescia Kirch.: scrisse ὁρᾶν.

V

21 ⟨ 89, 23 ⟩ τῶν δὴ mss. Turbò il testo Vitr., emendando τῶν δὴ in τῷ δὴ = propterea igitur: cfr. Stallbaum, *ad Plat. Theaet.*, p. 179 D. Rende benissimo Harder: Die nun also

liebebewegt sind anch gegen das Nichtsinnliche, die muss man fragen. Volk. segue, unico, il Vitr. Fic. forse *dormitat*: 'ceterum circa amatorios affectus qui super sensum assurgunt sciscitari licet hunc in modum'.

22 ⟨90, 6⟩ ἐπιθέουσαν ἐν mss., così plotiniano, forse vale più di ἐπανθοῦσαν di Vitr. e di Volk. di cui serba il senso e non la staticità.

23 ⟨90, 9⟩ λέγομεν mss. non λέγετε Volk.

24 ⟨90, 24⟩ λαβοῦσα Mss. | Volk. preferirebbe λαβοῦσαν | τὸ ins. del Kirch., che accolgo.

25 ⟨90, 28⟩ οὐδέ Mss. due volte | οὔτε Kirch. due volte.

26 ⟨91, 9⟩ προσθήκη Mss. προσθήκῃ Kirch. o meglio Fic. 'accessione'.

27 ⟨91, 16⟩ δὲ dopo ἀναπεπλῆσθαι non vuol essere espunto come in Kirch. e Volk.

VI

29 ⟨92, 1-2⟩ ὁ θάνατος malamente espunta dal Kirch., seguito dal Müll. e dal Volk. Harder la riprende.

30 ⟨92, 10⟩ Dopo νοῦς δὲ Kirch. congettura 'fortasse τὸ καλὸν καὶ παρὰ νοῦ'. Perché?

31 ⟨92, 17⟩ αἰσχρὸν inserzione non necessaria del Vitr.

31 ⟨92, 30⟩ Vedi in Henry (*États*, p. 283) tra le 'Testimonia selecta' il testo di Filipono, *In De Anima*, Proem., p. 2, 14-17: 'In verità, lo Spirito è, per così dire, lo stato perfettissimo dell'Anima; ond'è che Plotino, parlando di lui, dice

che chiunque si trovi nella sua piena attualità, quegli «*sa quel che lo dico*», poiché naturalmente uno stato siffatto non può essere espresso neppure a parole'.

VII

33 ⟨ 92, 31 ⟩ Vedi ancora *États*, a p. 211, il passo corrispondente di Proclo, *In I Alcib.* 104 e p. 429, 1-3.

33 ⟨ 93, 7 ⟩ εἰλικρινές... καθαρόν e, piú oltre, μὴ σαρκῶν... ἀναπλέων sono tolte di peso dal *Symp.* 211 e, 1-2.

33 ⟨ 93, 9 ⟩ αἴτιον è passato nella volgata dalla ed. pr. Creuz. attesta questa lezione in EMarcB Ciz.[mg] Vat. QVindD VindC. Ma, almeno per E, la collazione deve essere errata. Vedi Henry che attesta αἴτιων in Q e αἴτιος in AE RJ US. *Manuscrits*, p. 11; *Pl. et l'Occ.*, p. 112.

34 ⟨ 93, 14 ⟩ ἄγασθαι Mss. e Creuz. è sostenuta da Vitr. e dal Volk., che già prima di adottarla nel suo testo l'aveva discussa nel suo *Vortrag*: *Die höhe der Antiken Aesthetik*, Stettin, 1860. Stranamente il Kirch. adotta ἄγεσθαι, che è lezione erronea del Vat., tacendone altresí nell'apparato. Harder ha **ἄγασθαι**: staunen | Henry ἄγασθαι (ivi).

34 ⟨ 93, 16 ⟩ δριμεῖς πόθους mss. Creuz. Kirch. e Müll. δριμέος πόθου Vitr. Volk. e Bréh. Non è necessario: καταγελάω è accompagnato dall'accusativo in Eur. e nei LXX (*Bacc.*, 286 - *Ps.*, 24, 2).

36 ⟨ 94, 3 ⟩ ἀτυχὴς δὲ οὗτος ὁ μὴ τυχών Mss. e Creuz. Che οὗτος sia lezione impossibile è provato già dal fatto che Fic. l'espunse addirittura: 'Contra vero, qui non consequitur est infelix'. Vitr. emendò in ὄντως, accolto dal Müll. e dal Bréh. 'le vrai malheureux'. Bouillet è generico: 'dont la privation est la plus grande des infortunes' Volk. ha

τούτον. Decisiva, mi sembra, la discussione dello Henry in *Plotin et l'Occident*, pp. 105-6. Egli trae dal superlativo 'infelicissimum' di sant'Agostino la felice congettura πάντως che è in posizione enfatica in quel giuoco di parole tutto plotiniano ἀτυχὴς... ὁ μὴ τυχών.

VIII

37 ⟨94, 10⟩ θεάσηται Mss. e Creuz. Edd. recc. θεάσεται; anche lo Henry (*États*, p. 176).

37 ⟨94, 17⟩ γνόντας Mss. Ma il Fic., giustamente, γνόντα 'cognoscentem'. Non è quindi del Kirch.

38 ⟨94, 19⟩ ἀληθινόν Mss. e Kirch. Facile e accettabile correzione del Vitr.: ἀληθινοῦ.

38 ⟨94, 21⟩ δοκῶ può restare. Volk. δοκεῖ in analogia a ⟨94, 30⟩.

39 ⟨94, 32⟩ δή mss.; accolgo δὲ del Volk.

39 ⟨95, 1⟩ ὅθεν παρήλθομεν mss. | ὅθενπερ ἤλθομεν Vitr. è certo più preciso.

στόλος: sant'Agostino traduce, concretamente 'classis'. Vedi le vigorose pagine dello Henry (*Plot. et l'occ.*, pp. 107-116).

IX

41 ⟨95, 8⟩ ἣ mss. ἡ Fic., non Kirch. 'intimus ille oculus'.

41 ⟨95, 22-23⟩ ἂν ἐκλάμψειε mss. Accetto ἐκλάμψῃ dal Creuz. confermata dal Volk. e dallo Henry (*Plot. et l'Occ.*, p. 101, n. 1); poco oltre ἂν ἴδῃς.

41 ⟨ 95, 24 ⟩ καθαρῷ mss. Accolgo l'emendazione del Wyttenbach fondata sul *Phaedr.* 254 b: βάθρῳ. Invece Kirch. e Vitr. leggono καθαρῶς sulla fede del solo Ciz., attestato dal Creuz. Col Wytt. fu concorde Volk. nel citato *Vortrag.* Vedi anche Henry che pone βάθρῳ nell'elenco assai sobrio delle ' corrections acceptées ' (ivi, p. 265 e 101, n. 2).

42 ⟨ 95, 25 ⟩ αὐτὸ mss. Creuz. e Kirch.; accolgo σαυτὸν del Vitr. con tutti i recenti, eccetto lo Henry (ivi, p. 112).

43 ⟨ 96, 14 ⟩ Riprendo θεόν dei mss. invece di τἀγαθόν del Kirch., Müll., Volk.

44 ⟨ 96, 15 ⟩ εἴσεται mss. edd. eccetto Volk. e Bréh.: εἰσόψεται. ' Contemplabitur ' di Fic. rende bene εἴσεται.

44 ⟨ 96, 16-18 ⟩ τὰς ἰδέας — καὶ οὐσίᾳ per Bréh. è glossa. Forse ha ragione.

44 ⟨ 96, 18-19 ⟩ λέγομεν mss. edd. Henry (ivi, p. 264) eccetto Bréh. che trae λεγομένην dal Ciz. 63.

44 ⟨ 96, 20-23 ⟩ Il tratto di Proclo (*In Plat., Theol.* II, 11, p. 106, 35-39) che lo Henry pone a riscontro delle Enneadi si conclude con un richiamo letterale alla conclusione del presente trattato: ὅθεν οἶμαι καὶ ὁ Πλωτῖνος πηγὴν τοῦ καλοῦ τὸν πρῶτον θεὸν προσειπεῖν οὐκ ὤκνησε.

44 ⟨ 96, 24-25 ⟩ πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν mss. Ma il luogo sembra corrotto agli edd. modd. Vitr., rifacendosi a Enn. V, 5, 81 ⟨ 220, 18 ⟩ ' Il Bene in sé non ha bisogno del bello, ma il bello ha bisogno di Lui ', emenda: πλὴν ἐκεῖνο ἔχει τὸ καλόν. Il Wyttenbach ammette un'aplografia in πρῶτον e congettura: πλὴν πρῶτον τὸ ἀγαθὸν ἐξῆς δὲ καλόν. Su tutto il trattato si legga J. Cochez, *L'esthètique de Plotin.* Revue néoscol. de phil., t. XX, 1913. A pag. 294 v'è la bibliografia di tutti gli studi su questo mirabile trattato, degno della penna di

Platone. È tuttora preziosa l'edizione speciale del Creuzer, *Plotini liber de Pulchritudine* contenente le note critiche di Daniele Wyttenbach, Heidelberg, 1814.

Sulla « estetica mistica » vedi Croce, *Estetica*, 6ª ed. 1928, p. 182 ss.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΑΛΛΩΝ ΑΓΑΘΩΝ

IL PRIMO BENE E GLI ALTRI BENI

Enneade I, 7 ⟨54⟩ Testo p. 110.

Titolo

Titolo enneadico: περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν (in B καλῶν). Il titolo di tutte le edd. plotiniane successive a quella del Creuz. περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἢ περὶ εὐδαιμονίας è inesistente. Vedi la eccellente discussione in Henry, *États*, p. 7. Harder ha solo ' Das erste Gute ' dal Canone.

I

1 ⟨97, 3⟩ ἀεὶ mss. Rifiuto καὶ del Volk. che l'aveva riscontrato altresí nella traduzione del Müll.

2 ⟨97, 3⟩ Riprendo τὸ espunto dal Volk., perché sua attività, per l'anima, è appunto τὸ κατὰ φύσιν ἀγαθόν.

2 ⟨97, 6⟩ Elimino τὸ inserito dal Volk., in coincidenza con la versione del Müll.

5 ⟨97, 18⟩ Accetto οὖν inserito dal Volk. e dal Bréh. a levigare il testo.

5 ⟨97, 19⟩ αὐτὴ μόνη A | αὐτῇ μόνη B | αὐτῇ· μόνῃ Perna | Fic. ' seipso tantum '. Il Creuz. congettura felicemente αὐτῇ τῇ μονῇ e adatta la versione ficiniana: ' ipsa permansione ': è

seguito da tutti i recenti, eccetto il Bréh., che resta fedele alla lezione di A riscontrata da lui anche in E: αὐτὴ μόνη ma traduce però senza far risaltare la sua lezione ' mais parce qu'il reste ce qu'il est '.

Harder è preciso: ' sondern eben vermöge eines Stillestehens '; sta, dunque, col Creuz. al quale aderisce anche questa versione.

II

9 ⟨ 98, 8 ⟩ ἐκεῖνο Mss. Creuz. Kirch. | ἐκείνου Müll. seguito dal Volk., dal Bréh., dallo Harder. Lo richiede il senso; ché altrimenti avremmo una contraddizione con §, 8 ⟨ 98, 1 ⟩.

III

10 ⟨ 98, 14 ⟩ Volk. lesse ὄμμα τῷ in armonia con la versione del Müll. Invece ὄμματι mss. Creuz. Kirch. e lo stesso Müll. In Harder e in Bréh. ὄμμα τῷ. Preferisco la lez. dei mss.

11 ⟨ 98, 18 ⟩ Volk. colma la lac. indicata dal Kirch.: οὐκ ἔστι δεκτικὸν κακοῦ. Forse, è superflua. (In Harder è tradotta in corsivo).

13 ⟨ 98, 26 ⟩ εἰ δὲ καὶ ἐν ᾅδου. Fin qui il 1° copista del Codice E (*Manuscrits*, p. 6).

13 ⟨ 99, 3 ⟩ Invece di παρ' αὐτῆς Volk. παρ' αὑτῆς, come Müll. aveva giustamente tradotto.

15 ⟨ 99, 4 ⟩ ζῶσαν mss. ma Q ha σώζουσαν che renderebbe superflua la inserzione di κατὰ fatta dal Kirch. La seconda lezione è adottata dal Creuz. Fic. serbò, perplesso, l'una e l'altra: ' ut servat vivificatque '.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙΝΑ ΚΑΙ ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ

QUALI E DONDE I MALI

Enneade I, 8 (51) Testo p. 113.

TITOLO

Titolo enneadico: περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά. È stato rispettato, pur nell'ardire della sua costruzione, da tutti gli edd. modd. che non hanno attinto, questa volta, capricciosamente, alla Tavola o al Canone. È, questo, uno dei più significativi libri plotinici, commentato da Porfirio e da Proclo (il cui περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως recato in latino da Guglielmo di Moerbeke col titolo '*De malorum subsistentia*'), è citato da Enea di Gaza nel *Theophrastus*, p. 652, PG, 85, 961 a.

Vedine lo studio in *États*, p. 8 e, ivi, tra le 'Testimonia selecta' p. 280; per la intelligenza del testo, si legga il capitolo 'Das Buch I, 8' di Heinemann (o.c.) che segue la *Plotins Abhandlung* di Ernst Schröder (Rostock, 1916) e il *Plotin oder Numenius* (*Hermes* 54, 1919, p. 249) del Thedinga, e Martano, *Numenio di Apamea*, Roma 1930 Un largo sguardo d'insieme è nella *Notice* del Bréh.

I

1 ⟨99, 11⟩ ἂν ins. del Kirch. da accogliersi.

4 ⟨99, 25⟩ ὡς, ins. del Volk. che aggrava, non necessariamente, il testo di un terzo omeoteleuto.

II

6 ⟨ 100, 6 ⟩ δοὺς mss. | δὸν Volk. non deve accettarsi, penso, perchè questi trapassi di genere sono schiettamente plotiniani, quando dall'astrazione concettuale egli passa, rapido, al Dio. Il Creuz. difatti, pur congetturando, non osa toccare il testo.

8 ⟨ 100, 15 ⟩ ὡς male emendato dal Volk. in καί.

11 ⟨ 100, 27 ⟩ περὶ αὐτὸν Mss. non πρὸς αὐτὸν del Volk.

12 ⟨ 100, 30 ⟩ Nessun ms. ha ὁ inserito tacitamente dal Kirch. L'espressione è ispirata al *Phaedr.* 248 a. Segue poi un riferimento alla II lett. di Plat. 312 e, 1-5, che è bene riportare a prova del metodo esegetico della sinusia plotinica: ὧδε γὰρ ἔχει. περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. ἡ οὖν ἀνθρωπίνη ψυχὴ περὶ αὐτὰ ὀρέγεται μαθεῖν ποῖ' ἄττα ἐστίν, βλέπουσα εἰς τὰ αὑτῆς συγγενῆ, ὧν οὐδὲν ἱκανῶς ἔχει.

12 ⟨ 100, 32 ⟩ καὶ ins. del Fic. (F[a]) accolta dal Müll. e dagli edd. recenti, eccetto Bréh. La punteggiatura difettosa del Creuz. seguita qui da qualche recente editore, va corretta. Dopo τρίτα occorre un distacco. Kirch. si appaga di segnalar la lacuna.

III

13 ⟨ 101, 4 ⟩ Accolgo τοιαῦτα del Kirch. e degli edd. posteriori. | Mss. ταῦτα.

17 ⟨ 101, 25 ⟩ Qui la versione del Bréh. interpunge, dialogizzando, in modo che non sembra rispondere al suo testo medesimo.

18 ⟨ 101, 32 ⟩ Espungo col Müll. τί δὲ μέτρον, εἰ μὴ ἐν τῷ μεμετρημένῳ;

19 ⟨ 102, 6 ⟩ δεῖ οὖν è in tutti i recenti dal Kirch. in poi. Ma già Fic. 'Profecto oportet' avrebbe dovuto ispirare Creuz. che legge καὶ οὖν senza recarne testimonianza. Il Müll. attesta καὶ οὖν in C e *per compendium* B. Bréh. vi aggiunge E. Seguo naturalmente la lezione ficiniana, con Harder 'Folglich muss es usw.'.

21 ⟨ 102, 8 ⟩ Leggo δὴ EAF edd. | δὲ B MC Q Bréh.

IV

21 ⟨ 102, 18 ⟩ Riprendo con Harder (s. l.) e con Heinemann (o. c., p. 229) οὐ πρῶτον espunto, a torto, dal Müll.

21 ⟨ 102, 20 ⟩ φορά τε è in CMN Q ed è pure avvalorato da ἄτακτος che segue, concordando; e così resta nel testo kirchhoffiano che è qui preferibile a quello del Creuz., il quale, senza emendare ἄτακτος in ἀτάκτῳ legge φορᾷ τε traendo la lezione per congettura da φθορᾷ di A. Ma la collazione del Müll. dà invece φθορά τε in AB (Creuz. dava φθορά τε in Darm. e MarcB e φθορά senza τε in E). Ond'è che i recenti accettano l'emendazione del Müll. φορᾷ τῇ παρ' αὐτῶν ἀτάκτῳ. Il Fic. traduce tutta l'espressione: 'corruptionem infert inter corpora mutuam, concussionemque ex ipsis inordinatam'.

22 ⟨ 102, 22 ⟩ dopo ῥέοντα i mss. hanno δεύτερον κακόν serbato dal Fic. (ideoque secundum obtinet mali gradum) dal Creuz., dal Kirch. Dal Müll. in poi è sempre espunto, anche dallo Harder.

22 ⟨ 102, 24 ⟩ Siamo molto perplessi nella scelta della lezione enneadica: δουλωσαμένῳ EAF B Creuz. Kirch. Müll.

Bréh. | δουλωσάμενοι A¹ F¹ (οι e η) | δουλωσαμένη Fic. 'quae servit' Volk.

δουλωσαμένου congettura del Gollwitzer. Accolgo δουλωσάμενοι *ex Phaedr.* 256 b.

24 ⟨ 103, 1 ⟩ Dopo καθ' αὑτὴν c'è εἶναι giustamente espunto dal Müll. sulla fede di B C | Il Creuz. la ritenne, pur attestando la sua assenza in B MN Q V Vat., dal mg. del Vat.

28 ⟨ 103, 19 ⟩ σκότον mss.; è usata la forma neutra, come poco dopo, in CMNV. Ma nulla vieta l'uso simultaneo delle due forme. Volk. ha σκότος.

V

29 ⟨ 103, 24 ⟩ ἢ τῷ σκότῳ dopo ἐλλείψει vuol essere espunto, anche se è stato serbato sino al Volk. Penso che sia stata proprio la dianzi accennata varietà tra ὁ σκότος e τὸ σκότος a far inserire, quale variante marginale accanto al vicinissimo precedente τῷ σκότει anche l'altra forma ἢ τῷ σκότῳ che poi si sarebbe introdotta nel testo, spostandosi lievemente.

29 ⟨ 103, 25 ⟩ ἔστω Mss. | accetto ἔσται Volk.

31 ⟨ 104, 2 ⟩ αὐτὴν trae il Volk. dalla st. della Fil. del Preller, p. 540 e serba pure lo Harder: richtig wäre es zu sagen, dass sie 'nicht ist'. Che se si vuole serbare αὐτὸ dei mss. si dovrebbe sottintendere il soggetto.

34 ⟨ 104, 13 ⟩ αἶσχος inserisco col Volk.

36 ⟨ 104, 24 ⟩ θέσις δὲ ὕλης παρούσης mss. Fic. 'positio' Creuz. | θέμις Kirch. — praeter fidem librorum omnium — nota Müll. che riprende θέσις. La congettura di Schröder θεοῖς piace al Bréh. ed allo Harder. Mi pare assai felice e lievissima: la seguo.

VI

37 ⟨ 104, 29 ⟩ Luogo caro a Plotino quello già trattato in I, 2 del *Theaet.* 176 ab, 177 a.

40 ⟨ 105, 15 ⟩ ἀνάγκῃ per ἀνάγκη Kirch. dal Vat. Edd.

43 ⟨ 105, 27 ⟩ Luogo sospetto e tormentato. Fic. traduce 'At si ipsum bonum essentia est vel potius super essentiam, quidnam potest ei esse contrarium?'. Il Creuz. ha: Ἀλλ' εἰ οὐσία τἀγαθόν, πῶς ἐστιν αὐτῷ τι ἐναντίον (così pure il Kirch.) ἢ τῷ ἐπέκεινα οὐσίας; Poiché questo testo non risponde al Fic. si deve pensare che questi leggesse τὸ ἐπέκεινα invece di τῷ ἐπ. Difatti τὸ è attestato dal Creuz. in MarcB che è, secondo lo Henry, copia di A. Müll. riscontrò proprio in A questa lezione e si credette autorizzato, per dare maggior chiarezza, a spostare così il testo: ἀλλ' εἰ οὐσία τἀγαθὸν ἢ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας, πῶς ἐστιν αὐτῷ τι ἐναντίον; legge τὸ e segue questa collocazione anche lo Harder: Indessen, wenn das Gute Wesenheit ist oder das was noch jenseits von Wesenheit liegt, wie kann es da einen Gegensatz zu ihm geben? E già il Bréh. aveva accolto sia τὸ che la trasposizione. Si può peraltro stringere insieme αὐτῷ con τῷ ἐπέκεινα.

44 ⟨ 105, 31 ⟩ ὅλως δὲ οὐσίᾳ mss. Bréh. Henry, con la sola legittima aggiunta dell'iota sottoscritto.

Creuz. chiude tra parentesi quadre οὐσία (v. nota a p. 145, 14, t. III, p. 71) che è omessa da Simplicio. (*In Categ.* 5, p. 108, 23-26). Seguirono l'esempio del Creuz., Kirch. Müll. Volk. Allora, il medesimo criterio che fa espungere οὐσία dovrebbe far inserire, dopo πιστὸν, l'espressione di Simplicio 'τῆς τε ἀτόμου καὶ τῆς εἰδικῆς καὶ γενικῆς' in cui non c'è nulla di plotiniano.

Serbo, dunque, con Harder, οὐσία: dass dies aber schlechthin von aller Wesenheit gelte, das ist nicht erwiesen.

45 ⟨ 106, 4 ⟩ ἑκάτερα mss. | ἑτέρα MC Fic. 'in alterutra...' donde, dal Creuz., gli edd. tutti: ἑκατέρᾳ.

46 ⟨ 106, 9 ⟩ συμπληρώσει mss. e Creuz. Accetto la lieve emendaz. del Kirch. συμπλήρωσις, entrata nella volgata moderna.

τούτων mss. Creuz. Kirch. Müll. | ὧν in Volk. e in Bréh. (che non avvisa).

47 ⟨ 106, 12 ⟩ τοῖς ἄλλοις è felice congettura del Fic. 'coeteris' non del Müll. come attesta Bréh. Del resto era già in Kirch. Nei mss. τὰ ἄλλα determinato da ὅσα.

48 ⟨ 106, 18 ⟩ αὐτοῖς è congettura di Kirch., accolta dal Müll. (che non avverte) dal Volk. dal Bréh., dallo Harder. L'accolgo anch'io contro αὐτῆς dei mss.

49 ⟨ 106, 25 ⟩ ἐναντίον non va espunto, sebbene sia ripreso poco dopo: è una delle ripetizioni consuete al Maestro. Lo si ometta pure, traducendo. Certo è che Fic. per non cadere nella ripetizione, usa 'videlicet', ma non elimina, come farà il Kirch. seguito dal Müll. dal Volk. dallo Harder. Bréh. invece lo serba.

VII

52 ⟨ 107, 3 ⟩ μεμιγμένη γὰρ οὖν δὴ mss. | γὰρ è espunto da tutti gli edd. a cominciare dal Kirch.

52 ⟨ 107, 6 ⟩ *Tim.* 90 d.

52 ⟨ 107, 7 ⟩ εἰ θεῷτο mss. Creuz. Kirch. | Fic. la serbò 'si modo eo in gradu prospiceretur'. Harder, pure, perplesso: 'wenn man sie nämlich in noch ungeschmücktem Zustand ins Auge fasst'. Ma tra il latino del rinascimento e il filologo tedesco moderno, quanto divario di congetture! Certo,

Plotino usa sempre, classicamente, θεάομαι e questo θεῷτο ha tutta l'aria di essere corrotto. Già Creuz. proponeva ἐκ θεοῦ του seguito da Enghelhardt e dal Bouillet: 'par une divinité'. Il Müll. congetturò εἴδεσιν che piacque al Volk.

Il Bréh. anticipò ἀλλά, costruendo così la frase κοσμηθεῖσαν. Ἀλλ' εἰ θεῷ τὸ ⟨ πᾶν ⟩. κτλ. Resto fedele ai mss. A voler congetturare, al solo scopo di mantenere nel lessico plotiniano θεάομαι al posto del seriore θεάω proporrei εἰ δέ τις θεῷτο. Comunque θεάω è in Temistio e in Sinesio.

54 ⟨ 107, 17 ⟩ οὗτοι. mss. Creuz. Kirch. Volk. Da Fic. 'illic' Müll. trasse αὐτοῦ. Ma non è poi detto che con questo 'illic' Fic. non potesse rendere, genialmente, οὗτοι. Per esempio, Harder penetra potentemente il senso col suo così rilevato 'von diesen gilt allerdings wirklich dass sie unsterblich sind'.

55 ⟨ 107, 20 ⟩ παρ' αὐτὸ mss. e Creuz. che riporta, dopo αὐτὸ la lezione solitaria di C [ὑποστάσει] e attesta αὐτῷ dal mg. del Vat. | Bréh. legge pure αὐτῷ in E.

Gli edd. recenti danno tutti αὐτὸ eccetto il Volk. che legge αὐτοῦ come lo Harder 'aus ihm'.

Anche Bréh., in sostanza, sebbene il suo testo dia αὐτό, legge αὐτοῦ poiché traduce 'dans la serie des choses qui sortent de lui'. Ora παρ' αὐτὸ se deve essere serbato deve rendersi 'fuori, oltre di Lui' cfr. 'ab ipso procul' Fic. Accolgo, tuttavia, αὐτοῦ.

VIII

60 ⟨ 108, 9 ⟩ ταῦτά ἐστιν mss. Creuz. Il Kirch. ha ταὐτά ἐστιν che trasse, forse, dal Fic. 'eaedem sunt' e inserì ἂν dopo ἅπερ, seguito dal Müll. dal Volk. dallo Harder. Accolgo l'emendazione.

62 ⟨ 108, 23 ⟩ ὑπὲρ τοῦ δεξαμένου ἐκείνου (non ἐκείνον dell'app. di Volk., p. XV) Mss. Creuz. Il testo è difficoltoso. Bréh. traduce 'parce que c'est ce corps qui l'a reçue'. Müll. accoglie nel testo la dubbiosa congettura del Kirch. ὅπερ τὸ δεξάμενον ἐκεῖνο. Volk., giustamente, mantiene ου che è, paleograficamente, fuor di dubbio, ma emenda in ἐκείνους; così l'errore sarebbe sorto per influsso di δεξαμένου. Leggo, dunque, ὑπὲρ τοῦ δεξαμένου ἐκείνους.

63 ⟨ 108, 31 ⟩ Felice, l'inserzione del Creuz. ποιοῦσι; (*Adnot.*, p. 73); e necessario, altresí, il καὶ del Müll. La prima lacuna fu riconosciuta del Kirch.

66 ⟨ 109, 7 ⟩ κακία δ' ἡ mss. | κακία δή, giustamente, Kirch. ex Vat. Edd.

66 ⟨ 109, 10 ⟩ Leggo ὅ τι.

IX

67 ⟨ 109, 15 ⟩ Accetto, dal Kirch., e dal Volk. il punto interrogativo dopo ἀρετῇ; ma riprendo κακίαν prima di βλέποντες, che non mi sembra impossibile, pur se turba l'euritmia del periodo; ma quell'insistere di poco dopo 'τὴν κακίαν λέγω' non è proprio di un maestro che ribatte un concetto fondamentale, e che subito distinguerà il male assoluto dal male relativo?

68 ⟨ 109, 18 ⟩ τὸ μηδαμοῦ τοῦτο sta benissimo; meglio certo di τὸ μηδαμοῦ τι ὄν che Volk. propone, per quanto dubbioso. In realtà, il testo perderebbe in concretezza solo per acquistare un piccolo bisticcio non armonioso.

Lo strano è poi che il Volk. vorrebbe alterare subito dopo il τούτῳ che rinsalda ed assicura τοῦτο con τινί.

71 ⟨ 109, 26 ⟩ τὸ παράπαν εἶδος ἀφαιροῦντες πᾶν εἶδος ᾧ μὴ ταῦτα πάρεστι. La lezione è perfettamente intelligibile e non stupì il Fic., che, al più, trascurò, nella versione, il secondo εἶδος: omnino speciem adimentes totum id quod... Kirch. Müll. e Volk. sviano, espungendo il primo εἶδος. Volk. è poi costretto a emendare ταῦτα in τοῦτο.

71 ⟨ 109, 29 ⟩ εἰ ἐμέλλομεν ὕλην θεάσασθαι mss. | A[s] e Volk. εἰ μέλλομεν κτλ.

72 ⟨ 109, 31 ⟩ αὐτοῦ mss. | Volk. αὑτοῦ. Grammaticalmente e pur filologicamente l'emendazione è legittima e persino buona; ma per questo νοῦς che non è νοῦς, non è meglio serbare αὐτοῦ?

72 ⟨ 110, 1 ⟩ dopo τὸ φῶς va ripresa ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος che Müll. espunge, sulla fede del Ciz. pur attestando la lezione in A B.

72 ⟨ 110, 2 ⟩ τοῦ mss. Leggo αὐτοῦ con gli Edd. che la trassero dal Kirch. sulla fede di V[pc].

73 ⟨ 110, 5 ⟩ riprendo ἐλθών espunto dal Volk.

X

74 ⟨ 110, 9 ⟩ αὐτῇ mss. | αὐτὴν Volk., che per dare il soggetto a ἔχειν lo toglie a λέγεται.

74 ⟨ 110, 10 ⟩ Accetto, dal Volk., la leggera inserzione αἳ dopo καί.

77 ⟨ 110, 23 ⟩ ἵνα μὴ ἦν ἴσως κακὴ è lezione di quasi tutti i mss. accolta dal Kirch. e dal Müll. ma appare sgrammaticata al Volk. che trae ἵνα μὴ ᾖ dal Perna e dal Creuz. (sulla fede di Ciz. Leid. V Q); ma è poi costretto a espungere

prima di ἐναντία un μὴ che sta bene nel contesto della lezione da lui rigettata la quale, del resto, non è aliena dalla sintassi plotiniana.

XI

80 ⟨ 111, 6 ⟩ αὐτῇ mss. non αὑτῇ di Volk.

81 ⟨ 111, 11 ⟩ αὐτῆς Mss. | αὑτῆς Volk. da accettarsi.

XII

83 ⟨ 111, 19 ⟩ μικτὴν ἕξει τὴν αἴσθησιν. Strana espressione, più che lezione un po' corrotta 'vix sanum' (dice Volk.); Bréh. rende: elle a un sentiment mélangé de bien e de mal. Mi sono ispirato, in questo luogo, ad Harder.

XIII

84 ⟨ 111, 23 ⟩ accetto ᾗ dagli Edd. (Müll. Volk. Bréh.) B ἧ | A C ἡ.

84 ⟨ 111, 25 ⟩ αὐτοῖς mss. e Müll. non αὐτῇ Volk.

87 ⟨ 112, 6 ⟩ Dopo αὐτό Müll. espunse ἀρξαμένῳ μὲν ἀπὸ τῆς κακίας che noi traduciamo pur sospettando — l'aveva già osservato Creuz. — si tratti di glossa.

87 ⟨ 112, 7 ⟩ dopo κακίας è spiegabile e utile καὶ del Volk.; non si dica altrettanto della successiva alterazione volkmanniana ᾗ θεωρία τίς (ove ristabilisco il ms. ἡ θεωρία ἥτις) determinata, forse, dal prossimo ᾗ emendato necessariamente da ἡ.

89 ⟨ 112, 18 ⟩ Accolgo ἄν prima di ἀναδράμῃ, dal Volk.

XIV

91 ⟨ 112, 28 ⟩ εἰλήσεων τὴν φθοράν mss. non εἰλήσεων τὴν φοράν Volk. Il luogo è delicatissimo.

92 ⟨ 113, 1 ⟩ ἀναλογίᾳ Kirch. Edd. da ἀναλογία mss. che può stare benissimo; e corrisponde al precedente ἀδυναμία: quando i mss. (e probabilmente, Plotino stesso) presentano un vigoroso parallelismo, ci sono degli editori che lo turbano; ma se manca, lo creano.

92 ⟨ 113, 2 ⟩ Dopo αὐτὸ Kirch. vide una lacuna: fortasse recte — dice il Volk. — Che si debba leggere αὐτῆς?

96 ⟨ 113, 18 ⟩ Riprendo, dopo ζητούμενον l'espunta ἡ ψυχῆς ἀσθένεια che pur sapendo di glossa, potrebbe ben essere un usus scribendi, in Plotino, maestro che spesso, per ribadire una dottrina, martella su un termine.

97 ⟨ 113, 23 ⟩ Leggo con gli Edd. τῷ μὴ — τῷ μὴ (Kirch.) in luogo di τὸ μὴ — τὸ μὴ che non dà senso. Lo stesso errore si ripete nei due righi segg.

100 ⟨ 114, 7 ⟩ ἀσθενεῖν dei mss. è ottimo; ma Volk. ἀσθενεῖ. Ora Q dà in mg. γρ. ἀσθένειαν (*États*, p. 347) ch'è buona congettura forse: è nel Creuz. che la trasse dal suo Vat[mg].

10 ⟨ 114, 14 ⟩ τὴν ὕλην mss: lectio difficilior che veste un profondo concetto. Fece bene a serbarla il Kirch. | Müll. e Volk. leggono τῇ ὕλῃ.

XV

104 ⟨ 114, 30 ⟩ ἐκείνῳ ἐν τῷ ὅλῳ κακόν mss. e Kirch. sta benissimo con una semplice virgola prima di κακόν (e il concetto anticipa già lo scolastico *bonum ex integra causa, ma-*

lum ex quocunque defectu) ma Müll. guasta il testo ἐκείνῳ ἐν τῷ ὅλῳ κακῷ. Parimenti, Volk., il quale, in più, elimina ἐν per parallelismo con ἀγαθῷ e muta ὅλῳ in ὅλως.

106 ⟨ 115, 7 ⟩ γενομένη mss. | γενομένῃ Fic. ' positae '. L'accolgo con gli Edd.

106 ⟨ 115, 8 ⟩ ἔξωθεν dei mss. vale più, concettualmente, della emendata ἔξω del Volk.

106 ⟨ 115, 9 ⟩ μόνον mss. non μόνην di Volk.

107 ⟨ 115, 11 ⟩ Riprendo, col Volk., dopo ἐστὶ il secondo κακὸν espunto dal Müll.

107 ⟨ 115, 14 ⟩ καὶ accetto, dal Volk. | Creuz. l'attesta nel Ciz. | Müll. preferí inserire δὲ dopo κρύπτεται.

ΠΕΡΙ ΕΞΑΓΩΓΗΣ

SUICIDIO

Enneade I. 9 (16) Testo p. 131.

TITOLO

Titolo enneadico: περὶ ἐξαγωγῆς. Qui è opportuno ricordare il titolo ampio della Tavola περὶ τῆς ἐκ τοῦ βίου εὐλόγου ἐξαγωγῆς e quello del Canone, più nutrito anch'esso dello scarno titolo enneadico, περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς. Per la caduta di εὐλόγου vedi *États*, p. 9, ove si riportano altresì i luoghi della tradizione indiretta: Olimpiodoro ed Elia (un tempo Davide l'Armeno). La questione antica, ancora *sub iudice* al dire di Marsilio, della liceità o meno del suicidio che vide contrastanti, sui testi di Platone e di Plotino, Olimpiodoro (*In Phaedon.* A, I, 8, γ' p. 5, 23-24) Macrobio (*In Somn. Scip.* I, XIII, 20, p. 538, 27-31), Porfirio stesso, si complica col problema critico, moderno, dell'autenticità del trattato, tra tesi diverse e tesi opposte: Creuz., Bouillet, Heinemann, Cumont, Bréh., Henry. Questi lo tratta ampiamente e nobilmente in *Plotin et l'Occident*, pp. 163-182.

Il trattato è un piccolo capolavoro. Le infinite discussioni dei filologi non riescono neppure a scalfire quel senso di assoluta compiutezza e di armonia che emana dalla immediata lettura di esso. Esso è veramente Plotino, tutto Plotino. Niente parafrasi di un plotiniano scritto perduto. Una parafrasi più breve dell'originale? Eppure è stato detto, e recentemente. Niente compendio naturalmente. Niente *sciagraphia*, come piace dire al Creuz.: ' Hic vero libellus spe-

ciem habet sciagraphiae, unde demum secundis curis liber suis numeris absolutus effici possit' (ox. III, p. 80).

1 ⟨115, 18⟩ ἐξάξει EA B U Q Fic. Creuz. Kirch. Mull.; che postilla: subiectum autem verbo ἐξάξει existimo ὁ σοφός vel σπουδαῖος (Diog. Laert., VII, 130, II, 98).

ἐξάξει⟨ς⟩ Bréh., quasi aggiungendo, dall'*incipit* del 'Catalogus Porph. in *Vita Pl.*, 4, 53'.

ἐξάξεις senz'altro Volk. e Harder. E penso che sarà la lezione di Henry che l'attesta in B^{ac}RJ e osserva: En fait, l'ancêtre de BRJ avait ἐξάξεις ce que pourrait bien être la leçon de l'archétype. Il medesimo attesta ἐξάγει in SCMN che passò malamente nell'Ed. pr.

Accolgo ἐξάξει anche per analogia con μένει. Qui la terza persona ha un fascino speciale.

'ἔχουσα τι' dell'oracolo piacque al Bouillet che volle inserirla nel testo della sua versione. Passi pure. Male però fece il Volk. a introdurla nel testo. Che si tratti di un λόγιον, e che Plotino citi, benché non sia del suo costume specie per quanto riguardi cose orientali, potrebbe pur essere: in questo caso egli attingerebbe piuttosto alla tradizione greca orfico-pitagorica che a quella caldaica. Creuz., avvalorando la sua lezione, scrive: Recepimus lectionem librorum poene omnium... e cita la glossa del Vat.: 'χαλδαϊκὸν λόγιον. Μὴ ἐξάξῃς ἵνα μὴ ἐξίῃ ἔχουσά τι', che è pure in mg. del Ciz. Non sarà certo facilmente dimostrabile il preteso debito di Pitagora all'antico Zoroastro. Ma qui si tratta non tanto dell'origine della idea, quanto dell'espressione plotinica. I versetti dell'oracolo caldaico, non meno che le varie Apocalissi di cui è parola nel famoso cap. 24 della *Vita di Plotino*, sono manifestazioni tardive. Si badi bene che ἔχουσά τι è detto poco dopo da Plotino, quando già il suo pensiero si va articolando.

1 ⟨115, 19⟩ ἵνα | Volk. congettura, dubbioso, ἵν' ἂν 'quocumque evasura est'. A prescindere dal fatto che la con-

gettura toglierebbe al testo quel suo senso assorto e quasi oracolare, contrasta, con questa interpretazione, il tratto corrispondente di Macrobio, il quale, come ha dimostrato stupendamente lo Henry, pur usando della sua consueta libertà nel processo redazionale, allorché si avvale di fonti greche, ricalca il Nostro a segno che ' chacune des idées essentielles presentée par Macrobe est déjá annoncié dans le περὶ ἐξαγωγῆς '. Verissimo. Forse, al Volk., la congettura sorse dalla osservazione del Creuz. sul testo macrobiano: ' Ceterum verba ἵνα καὶ ἐξέλθῃ vertenda erant ' quocumque ea excesserit '.

1 ⟨ 115, 20, 21 ⟩ μένει mss. AF CM Q Henry, μενεῖ Creuz. dal Vat[ms] Edd. Bréh.: L'âme restera plutôt... | Harder: Sondern du sollst warten...

2 ⟨ 115, 24 ⟩ Riprendo la lezione dei mss. ἀδυνατοῦντος ἔτι τοῦ σώματος συνδεῖν turbata dal solo Volk., che espunge questo piccolo prezioso ἔτι ed ' emenda ' συνδεῖν in ἐνδεῖν *e Platone.*

4 ⟨ 116, 8 ⟩ ' Le fatalia vitae tempora de Macrobe évoque l'expression εἱμαρμένος χρόνος de Plotin ' (*Plotin et l'Occident*, p. 178).

4 ⟨ 116, 10 ⟩ ταύτην mss. | τοιαύτην Kirch. Edd. Harder | τ⟨οι⟩αύτην anche lo Henry. (o. c., p. 175); in Fic. ' talem '.

ENNEADE SECONDA

ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ

IL CIELO

Enneade II, 1 ⟨40⟩ Testo p. 189.

Titolo

È Περὶ οὐρανοῦ il titolo enneadico; la Tavola e il Canone danno: Περὶ τοῦ κόσμου; titolo, quest'ultimo, ripreso da Simplicio e da Filopono. Lo Henry cita altresì Macrobio, *In Somn. Scip.* I, XXVII, 11, p. 554, 2-4: Haec de *coelestis volubilitatis* arcano pauca de multis Plotino auctore reperta sufficiant; ma a me sembra che il riferimento miri al libro seguente, come, quattro anni innanzi, aveva ben visto lo stesso filologo in *Plotin et l'Occident*, p. 182.

I

2 ⟨119, 5⟩ ἔπειτα mss. edd. eccetto Volk. ἐπεί.

4 ⟨119, 15⟩ τῷ ἔξωθεν mss. Creuz. | τὸ E CM Q | τι Kirch. Volk. Si può credere che la lezione enneadica sia τὸ ovvero, come pensa il Creuz., τῷ τό.

5 ⟨119, 21⟩ μένει mss. | μενεῖ Volk. che accetto; in Q μένεῖ (sic, in Creuz.).

5 ⟨ 119, 24 ⟩ interpungo παρεῖναι· καὶ con Müll. ed Harder.

6 ⟨ 120, 1 ⟩ In A, dopo φθειρόμενον lac. indicata prima dal Creuz. (che vorrebbe colmarla con τὸν κόσμον) poi dal Kirch. che travisa la nota del Creuz. Volk. dà αὐτὸν, felicemente, in luogo di ὑπ' αὐτοῦ di E B CMN Q. Fu, forse, αὐτὸν αὐτοῦ. E l'errore sorse da ὑπ' ἄλλου.

8 ⟨ 120, 10 ⟩ μόνῳ τῷ χρόνῳ E MNC Q | Accolgo μόνον che è in AF e, secondo Bréh., anche in E.

8 ⟨ 120, 11 ⟩ ἔστω mss. | ἔσται Vat^{mg} è piaciuto al Volk. che, proprio per partito preso, elimina questi imperativi così plotiniani.

9 ⟨ 120, 11 ⟩ προσείη mss. | προείη in A (anche in Darm. προσίη attestato dal Creuz. può ridursi a προείη). Concettualmente, più precisa; Plotino non rifugge dalla parola alquanto rara che i copisti potettero far cadere.

10 ⟨ 120, 22 ⟩ εἶναι mss. | εἴη ἂν Volk.

II

11 ⟨ 120, 28 ⟩ καὶ τὸ ὡσαύτως mss. | Volk. emenda καὶ τὸ in ἀεὶ qui e poco oltre ⟨ 121, 1 ⟩, appellandosi a Chr. Schneider, *Ad Plat. de Rep.* II, p. 308. Ma καὶ τὸ è autentico; e si può trovarne conferma in Filopono *De Aet. mundi* XIII, 15, p. 524, 27 che inizia la sua citazione καίτοι ὡσαύτως. Un semplice ι gli dà un inizio più deciso senza peraltro alterare troppo la parola. Comunque, non c'è ἀεί. (*États*, p. 271).

12 ⟨ 120, 30 ⟩ Il luogo platonico che Plotino ha presente, eccolo: ʻ Chi sia veramente astronomo, ripresi io, non pensi tu che avrà la medesima impressione circa il moto degli astri? Egli crederà che il cielo e i corpi celesti siano stati

ordinati dal celeste artiere nel modo più bello che per essi era possibile; ma la corrispondenza della notte col giorno, e di entrambi col mese, e del mese coll'anno, e dell'anno con questi periodi e fra di loro, non credi tu che egli riputerà stolto chi pensi che procedano sempre ugualmente e non si alterino mai, collegandosi a corpi ed essendo visibili, e cerchi in ogni modo di conoscerne la verità? ' (*Resp.* VII, 530 a b, p. 246, Zuretti).

13 ⟨121, 2⟩ ὅς. Il merito di questa lezione è tutto del Creuz. che emendò il grave ὡς del Perna, sulla fede di Darm. MarcB M Q concludendo: ' atque ita scripsi cum Philopon '.

Probabili fonti eraclitee *Cratyl.* 402 a, *Resp.* 498 a.

13 ⟨121, 5⟩ la inserzione del Volk. [τὰς περὶ] sarebbe già da rigettarsi sulla fede di Pilopono; e così si dica di ἀεὶ r. 8; ma il Volk. si fonda su Proclo (*In Tim.*, p. 73 A). Anche Simplicio (*De Coelo* I, 2, 3) non autorizza la inserzione.

14 ⟨121, 9⟩ καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν B | ἄλλα τὰ A[1 mg].

16 ⟨121, 16⟩ Accolgo παρ' αὑτοῦ Volk. | παρ' αὐτοῦ mss. Kirch. Müll.

III

18 ⟨121, 25⟩ [ῥεῖ] inserisce il Volk. ritenendolo caduto per aplografia; è una delle rare correzioni accettate dallo Henry (*Plotin et l'Occident*, p. 265 e 151). Anche Harder aggiunge in uno dei suoi rari corsivi ' *in sich selber fliesst* ', denn er fliesst usw.

20 ⟨121, 32⟩ ἡμῖν mss. | ἡμῶν Volk. non è necessario.

21 ⟨122, 5⟩ ὧδε che Volk. vorrebbe sostituire con ὧδί.

21 ⟨ 122, 8 ⟩ ristabilisco col Kirch. la lez. dei mss. στάσιν accettata anche da Harder. Essa è pure in Creuz. che nota solo nell'app. l'errore del Ciz. στάσις. Müll. e Volk. hanno ἔκτασιν che rispecchia 'amplificationem' di Fic.

IV

26 ⟨ 122, 30 ⟩ ἡ inserzione superflua del Volk.

27 ⟨ 123, 3 ⟩ Filopono *De Aet. mundi* XIII, 15, p. 526, 26.

27 ⟨ 123, 3-4 ⟩ πάγιον = qualcosa di fermo; πάλιν in Q notato dal Creuz. e dall'Henry.

28 ⟨ 123, 5 ⟩ Filopono ivi, p. 526, 13-17 (*États*, p. 273). La definizione aristotelica ἔστι γὰρ ἡ φλὸξ πνεύματος ξηροῦ ζέσις è in *Meteorolog.* capitolo IV, Bréh. cita, altresì 340 b 23; 341 b 21.

29 ⟨ 123, 8 ⟩ δὴ om. CMV.

29 ⟨ 123, 9 ⟩ δυνάμει θαυμαστῇ κειμένην om. MC | Prima di questa espressione il Creuz. ha κινουμένην, lezione mancante pure — egli nota — in Darm. e MarcB. Fic. non la traduce. Si noti, per contro, che J[1] scrive in mg. κινουμένην (*Manuscrits*, p. 137) Müll. attesta: 'habet A sed post rasuram sat magnam'.

31 ⟨ 123, 25 ⟩ ἀεὶ καὶ τὸ A. In B om. καί.

32 ⟨ 123, 28 ⟩ ἄτονος A | ἄτοπος A^{pc} M.

32 ⟨ 123, 30 ⟩ αὐτῷ an αὐτῇ in A? Dubbio del Müll.

V

33 ⟨ 123, 32 ⟩ ὅτι ins. del Volk. Inutile.

33 ⟨ 124, 1-2 ⟩ *Tim.* 69 c.

34 ⟨ 124, 5 ⟩ καὶ τὰς ἡμετέρας δὲ mss. edd. eccetto Müll. che espunge.

36 ⟨ 124, 18 ⟩ ἢ οὐ μέχρι σελήνης ὁ οὐρανός om. CM.

37 ⟨ 124, 24 ⟩ συνεκλαμβανομένη Darm. MarcB. E Müll. | συλλαμβανομένη Creuz. | συνεπιλαμβανομένη Volk. Harder.

VI

38 ⟨ 124, 29 ⟩ στερεὸν B^ac Philop. Ed. pr. Edd. | ma στερρὸν è attestata da Creuz. in E MarcB. CMN Q. Dunque, lezione enneadica, che non deve andare smarrita. È stata ripresa dallo Henry e figurerà nel suo apparato (*États*, p. 273).

43 ⟨ 125, 26 ⟩ leggo γῇ invece di γῆ.

48 ⟨ 126, 18 ⟩ Harder interpunge diversamente, assorbendo anche σκληρότης δὲ γῇ μόνῃ e spostando il punto interrogativo da σῶμα a μόνῃ:... während das Besondere der Erde nur die Härte ist?

Dell'*oro* parla Arist. in *Meteor.* IV, 10, 389 a 7.

49 ⟨ 126, 23 ⟩ τὸ τὸ πᾶν Kirch. Ma basta l'unico τὸ dei mss. perché assai spesso πᾶν è senza τὸ in Plotino.

VII

51 ⟨ 126, 30 ⟩ Le mieux, sans doute, est d'écouter Platon. Così Bréh. Ma il χρὴ se ne salta via: ἴσως οὖν βέλτιον χρὴ ἀκούειν τοῦ Πλάτωνος.

52 ⟨ 127, 3 ⟩ παρὰ γῆς inserì il Müll., nella lacuna indicata dal Kirch., riferendosi a *Tim.* 31b. Non credo, comunque, che il testo se ne avvantaggi, specie se si osserva che il soggetto fondamentale è γῆ, che viene, per giunta, ripreso ancora. Harder non l'accoglie. L'accolgo dubbiosamente.

52 ⟨ 127, 4 ⟩ καὶ è così prezioso che invece di espungerlo, come fa il Müll., vorrei inserirlo se non fosse già nei Mss.

52 ⟨ 127, 5 ⟩ ἔχοι δὲ mss.: va mantenuta, e così pure πρὸς μέρη.

53 ⟨ 127, 11 ⟩ καὶ ἕκαστον ἑκάστων non è tradotto dal Bréh. che pur lo serba nel testo (p. 14).

54 ⟨ 127, 14-15 ⟩ τὸ πῦρ inserisce Harder dopo οἷον; e serba, naturalmente, τὴν γῆν dei mss.

54 ⟨ 127, 17 ⟩ οὐ γῆν μόνον καὶ τὴν πυρὸς φύσιν mss. espunta dal Müll., ristabilita dal Volk., mantenuta da Harder.

55 ⟨ 127, 19 ⟩ Sul *sole*, sul *fuoco*, sulla *terra*, vedi, rispettivamente, *Tim.* 39 b, 50 c, 60 b.

56 ⟨ 127, 23 ⟩ πῦρ... πῦρ emendazione che risale al Kirch. accettata dal Müll., e dal Volk.; i mss. hanno πυρὸς... πυρὸς. Non è, forse, necessaria del tutto.

60 ⟨ 128, 13 ⟩ τὸ ins. del Kirch.: superfluo. Dei varî colori delle stelle parla Platone in *Resp.* 617 a.

60 ⟨ 128, 19 ⟩ τὸ πόρρω mss. | τῷ πόρρω Kirch. Müll. Volk.: inutilmente.

Dei due ultimi (7, 8) capp. di questo trattato si discorre ampiamente in un articolo del Müll. in *Hermes*, che apre la serie dei suoi *Plotinische Studien*: Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem? (1913) Vol. 48, p. 419.

VIII

61 ⟨ 128, 23 ⟩ 'una così sublime natura' aderisce alla lezione dei mss. ἡ τοιαύτη φύσις, non senza una certa suggestione dell'aggiunta s. l. di A[1] ἄνω. Creuz. l'accoglie, malvolentieri, nel testo.

62 ⟨ 128, 28 ⟩ πυρὸς mss. e Creuz. | πῦρ, necessaria correz. del Kirch., accolta universalmente: Fic.: si est ignis etc.

62 ⟨ 128, 31 ⟩ ristabilisco il τοῦτο dei mss. espunto dal Kirch., seguito da tutti; ed ho l'esempio dello Harder: das hier in Betracht kommende Feuer usw.

62 ⟨ 128, 31 ⟩ ἰσχύον δὲ ha Kirch. sulla fede del solo A; meglio il τε degli altri mss. e degli edd. | Creuz. ha ἰσχνόν τε; e non osa toccare la strana lezione: 'ego in eiusmodi locum manum abstineo'. Ma ἰσχύον è attestato da EA B CM Q. Comunque, questo πῦρ ἰσχνόν lascia un po' perplessi.

64 ⟨ 129, 5 ⟩ ᾖ ins. del Kirch.; ma che esso manchi nel testo, non toglie al Fic. di rendere, benissimo: ut circuitus eius *sit* naturalis.

64 ⟨ 129, 6 ⟩ si noti l'errore di B, passato in Perna οὐδ' εὐπαθείας; la lezione giusta οὐδὲ ἐπ' εὐθείας è di A C; ma Creuz.

l'attesta in tutta la tradiz., eccetto N (Mon. A) che salta l'intera frase.

65 ⟨ 129, 13 ⟩ τρέφεται lezione sicura che serve, con altre, allo Henry a dimostrare la indipendenza di U dai testimoni del gruppo y diversi da C ed M; essa ha appunto di contro φέρεται di S N Vat., già segnalata dal Creuz.

ΠΕΡΙ ΚΙΝΗΣΕΩΣ ΟΥΡΑΝΟΥ

IL MOTO CELESTE

Enneade II, 2 ⟨14⟩ Testo p. 152.

Titolo

Il moto celeste. Invece, la Tavola e il Canone dànno il titolo che piace agli edd. moderni 'περὶ τῆς κυκλοφορίας'. Heinemann nega l'autenticità di questo trattato. Ma, a far cadere i suoi dubbi, basterebbe ricordare che l'inizio, così plotiniano in quel suo entrare immediato e ansioso in medias res, è citato, letteralmente, da Proclo (*In Remp.* t. II, p. 212, 11-14) da Damascio (*Dubit. et solut.* t. I, p. 264, 24-25) da Simplicio (*In De Coelo* II, I, p. 382, 18-19) da Filopono (*In De An.*, p. 56, 21-34; *De Aet. mundi*, XIII, 2, p. 486, 16-20; *In Meteor.* A 2, p. 12, 24-32: per ben cinque volte) a tacere di Suida (*Lex.*, Φ 862 t. IV, p. 776-15-19) che dipende pure da Filopono. E, si noti, si fa sempre il nome di Plotino esplicitamente; solo in Simplicio è detto ὁ θεῖος ἐκεῖνος (un codice, peraltro, il Marcianus graecus 228 ha Πλωτῖνος). Si vedano le citazioni in Bouillet, p. 451-2 e in Henry *États*, p. 213.

I

1 ⟨129, 21⟩ la inserzione del Volk. ἡ ψυχῆς nonché inutile, interrompe l'incalzare ansioso delle domande, le quali non riproducono, penso, in questa sorta di sticomitia, una serie di domande, che, nota bene lo Heinemann, restano

pure senza risposta; ma sono una viva impostazione del problema, un po' del Maestro, e un po' dei discepoli, la cui soluzione, come si vede, non risulta tanto dalle singole risposte, ma dal motivo animatore del pensiero plotiniano: la realtà spirituale in cui naufraga, per così dire, l'universo sensibile.

1 ⟨ 129, 22 ⟩ τί οὖν ὅτι κτλ., senza che il punto interrogativo dopo οὖν renda risposta quella che è ancora domanda.
ἀεὶ σπεύδει. Dal Creuz. passò nella volgata; ma la lez. enneadica è ἢ σπεύδει EA B CM.

1 ⟨ 129, 23 ⟩ Dal grossolano errore dell'ed. pr. συνχεῖ il Creuz. attestò la sua lezione συνεχεῖ in E CM Q e rilevò l'altra lezione (ch'è passata nelle edd. modd.) συνεχὴς nel nostro gruppo w (A Darm.) e in x (B - dove è ridotta, per errore, a συνεχῆ). In fondo, la correzione necessaria αὑτῇ da αὐτῇ rende, ora, indifferente la variante. Si noti che A[1 s] ha εἶ e così pure il suo satellite MarcB (sec. m.: Bessarione).

1 ⟨ 129, 27 ⟩ τοπικῶς, ma A[mg] ζωτικῶς malamente influenzato dal ζωτικῶς ⟨ 130, 6 ⟩.

2 ⟨ 130, 3-4 ⟩ καὶ τὸ πάντα mss. | il τὸ è omesso in CM.
Kirch. emenda in κατὰ τὸ πάντα e Müll. accoglie la lezione senza avvertire. Bréh. emenda τὸ in τῷ e Henry la pone in *Plotin et l'Occident* tra le correzioni accettate. Ma l'accomodazione di Macrobio non è valido sostegno e il καὶ appare superfluo. Sto col Kirch.

2 ⟨ 130, 7 ⟩ ἡ: elimino la inserz. del Volk.

4 ⟨ 130, 14 ⟩ ὡς inserzione del Vitr. che elimino; giustamente Harder, contro Vitr. (*Gnomon* 1928, p. 644): 'aber die Bewegungsart des Feuers ist nicht ein Beispiel, sondern das für die Himmelsbewegung Entscheidende; also πάντως εὐθυποροῦντος καὶ τοῦ πυρός'. Ma non accolgo l'emendazione,

perché mi pare di piú vasta portata il πάντος riferito a σώματος.

1 ⟨ 130, 15 ⟩ ἥκῃ B Q edd. | A seguito da Creuz. ἥκοι | NUS ἥκει.

4 ⟨ 130, 18 ⟩ ἐν κινήσει. Tolgo il punto interrogativo serbato anche da Heinemann; sto con Harder.

5 ⟨ 130, 20 ⟩ μᾶλλον δ' αὐτῷ è congettura del Volk. che non va ritenuta. I mss. hanno ἀλλ' ἐν αὐτῷ | Creuz. αὐτῷ sulla fede di M; Henry trova l'errore anche nella correzione di A[1s] (*États*, p. 214). Particolari di estrema importanza filologica.

5 ⟨ 130, 22 ⟩ αὑτοῦ. È, sí, lezione enneadica, come attesta Henry. Ma si vuole αὐτοῦ con A[1s] e gli edd.

5 ⟨ 130-25, 26 ⟩ αὐτὸς e, al rigo seguente, γεγενημένος sono lezioni autentiche; il Vitr. le volse al neutro e v'inserí ἐκεῖ per riferire l'espressione al fuoco. Invece si deve riferire a κόσμος. Non si perderà, cosí, un pensiero profondo. V. *Plotin et l'Occident*, p. 185 — nota preziosa; cfr. Proclo *In Tim.* 31 b, t. II, p. 11, 24-29, e 40 a, t. III, p. 114, 30-33.

Ad αὐτοῦ (A[pc] J) sostituisco αὑτοῦ, almeno ugualmente autorevole (A[ac] BR CUS).

5 ⟨ 130, 27 ⟩ φέροιτο mss. | φέρηται da Creuz. passò nella volgata, silenziosamente.

8 ⟨ 131, 9 ⟩ ἐλθὸν mss. | ἐλθὼν Volk. per riferirlo a οὐρανός: ma si deve riferirlo a πᾶν.

8 ⟨ 131, 10 ⟩ Perna scrisse ταῦτα: sed — continua Creuz. omnes libri praeter MarcC [Q] habent πᾶσα. Ma l'interpretazione è faticosa: comme le tout d'elle-même est partout — dice, agilmente, Bréh. Harder invece legge πάντα.

Che sia da riprendere ταῦτα? Io seguo Harder; ma, se dovessi serbare πᾶσα tradurrei: 'Poiché ella è tutta quanta di se stessa etc'.

Per tutto il capitolo si legga l'accomodazione di Macrobio; essa contiene frasi di schietta origine plotiniana e una interpretazione acuta del testo analizzata dallo Henry (l. c.).

II

10 ⟨ 131, 24-25 ⟩ ἢ ὅτι μὴ μόνον ἐκεῖ Mss. ed edd. eccetto Volk. che emenda ἐκεῖ in ἔχει seguendo il Vitr., e rischia di non intendere il passo. Già Fic. aveva penetrato il senso di quell'ἐκεῖ, ampliando il testo: 'Forte quia neque solum alicubi viget anima, neque solum alicubi eam assequi corpus affectat'. La ragione del Vitr. 'extat nimirum alia eaque melior pars animae, quae non in mundo teneatur, quod haec extra mundum est posita, causa est illius motus circularis', milita piuttosto in favore di ἐκεῖ. Anche Harder lo ristabilisce.

10 ⟨ 131, 29 ⟩ λαβεῖν è sottinteso e non va aggiunto al testo come fa il Volk., che è troppo nemico della concisione plotiniana.

10 ⟨ 131, 31 ⟩ καί: lo ristabilisco, col Bréh., contro Kirch., Müll. Volk.

10 ⟨ 131, 32⟩ ψυχῆς Mss. e Creuz., che non segue, questa volta, il suo Vat., dal quale la necessaria congettura ψυχή è passata, tacitamente, nelle nostre edizioni; naturalmente ψυχή, porta a correggere, poco dopo, αὐτή in αὐτῇ come fece, primo, il Kirch.

11 ⟨ 132, 11 ⟩ τοῦτο mss. | Volk. emenda in ταὐτὸ *ex Ficino*. Ma l'umanista moveva pure il suo latino tanto da rendere τοῦτο con idem.

Leggo, con Harder, τοῦτο, senza trovarvi quella identità che Plotino, in questo accenno, fugace e bello, al 'soffio che cinge l'anima' non va cercando.

III

15 ⟨ 133, 8 ⟩ οὕτω Mss., malamente emendato in οὔπω dal Kirch. seguito dal Volk. e dal Müll. che non avverte.

15 ⟨ 133, 10 ⟩ κινεῖται mss. non κινεῖσθαι Kirch. Müll. (che non avverte) e Volk. Cfr. l'espressione κινεῖσθαι καὶ ἑστάναι in *Parm.* 146 a 7. Per i concetti si ricordi *Tim.* 36 e.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΟΙΕΙ ΤΑ ΑΣΤΡΑ

AGISCONO, GLI ASTRI?

Enneade II, 3 ⟨52⟩ Testo, p. 157.

Titolo

Il titolo enneadico, a prescindere dal περὶ τοῦ, è conforme al titolo della Tavola e a quello del Canone; parimenti, Macrobio (*In Somn. Scip.* I, XIX, 27) ha: si faciunt astra. Si discosta, per una maggiore penetrazione del contenuto del trattato, lo Ps.-Lido (*De mensibus* IV, 37 p. 95, 19-21) che ha Ὅπως ποιεῖ τὰ ἄστρα. L'influenza astrale, infatti, va interpretata in certi limiti, ma non è negata del tutto, come credette, sdegnandosene, Firmico Materno. Vedi *États*, p. 10 e *Pl. et l'Occ.* 1° cap.

I

4 ⟨134, 7⟩ ἀλλά tra ὄντας e ἰδόντας che il Volk. espunge è da reintegrarsi assolutamente: né lo esige solo l'andamento del periodo, ma anche il distacco richiesto dai participi. Osserviamo, una volta per tutte, che se Plotino non è attico, non ignora però le avvedutezze sottili dell'atticismo. Un giudizio equo sulla lingua di Plotino non c'è ancora e non si può stare al Croiset.

7 ⟨134, 18⟩ παρεχόμενα A[1mg]; in seguito, da Perna passa nel testo di Creuz., e, poi, nella volgata. | παραδεχόμενα EA[ac] e l'immancabile Darm. (MarcB[mg]).

II

8 ⟨ 134, 26 ⟩ πρὸς τὴν φοράν. Nei mss. è διαφοράν e l'emendazione del Kirch. è accolta silenziosamente dal Müll. il quale attesta διαφοράν solo in C. Si può certo pensare che la lezione derivi dal διαφορᾶς del rigo precedente. Harder traduce: ' und so entstehen die Unterschiede lediglich nach dem Ort, ob man ihnen (alle stelle) nach ist oder ferne ' e trascura l'espressione διδόντος καὶ τοῦ ψυχροῦ ὡσαύτως che ritiene, forse, per glossa.

III

13 ⟨ 135, 20 ⟩ La lacuna segnalata dal Kirch. (II, p. 405) può riempirsi con un semplice segno d'interpunzione; perché il πῶς di Volk. che richiede, dopo ἄλλος il punto interrogativo e ἄλλος καὶ del Müll., sono, quanto meno, superflui.

17 ⟨ 136, 3 ⟩ ἑκάστου emendazione di Kirch. Müll. Volk. avvertita solo da quest'ultimo, ἑκάστῳ nei mss. per influenza del secondo ἑκάστῳ. O è una ripetizione voluta, caratteristica di Plotino?

V

21 ⟨ 136, 28 ⟩ ristabilisco εἶναι Mss. espunto dal Müll.

23 ⟨ 137, 13 ⟩ ἐκείνῳ Mss. e Kirch. che suol rispettare, persino lui, questi plotiniani dativi; i quali Müll. e Volk. sistematicamente emendano. Può restare.

25 ⟨ 137, 19 ⟩ 28 ⟨ 138, 10 ⟩ La pericope classica che va da τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς sino a καὶ μία ἁρμονία, occupante ventitré righe teubneriane, fu trasposta in tutti i nostri mss. dopo il cap. 12 § 60 ⟨ 143, 15 ⟩, prima di δεῖ τοίνυν. ' Mirifice turbatum esse hoc caput, iam Ficinus vidit ' dice il Creuz.

che cita il commentario ficiniano corrispondente, a pag. 214 (per errore è detto p. 116) ove l'umanista attentissimo, cui queste pagine astrologiche dovevano importare non poco, avverte: 'Inter haec expedit admonere multas in codice graeco clausolas videri transpositas, verbaque saepius permutata: haec equidem diligenter pro viribus emendavi, vatis (ut ita dixerim), potius quam interpretis officio fretus'. Al proposito, il Bréh.: 'Enfin — conclude — une transposition évidente, déjà signalée par Marsile Ficin (2, 3, 5, 21) nous permet de conclure à l'intime parenté de tous nos manuscrits'.

25 ⟨137, 25⟩ Luogo incerto, la cui versione è accompagnata in Harder da un punto interrogativo (5 B. p. 131 in f. di § 25) 'denn dann genügt er sich selbst, während der Stern zu feurig ist um zu wirken' (?). Ficino traduce: Per se enim sufficit potestas illius: utpote quod ferventius est, si ad alterum comparetur. A ha ἐκεῖνο | A² scrive s. l. v e la correzione è passata nella volgata dal Creuz. in poi. Ristabilisco ἐκεῖνο che è pure in Darm. | N (y) ha ἐκείνου.

26 ⟨137, 29⟩ καὶ ὁ ἑῷος οὗτος: così il Creuz. nella oxon. traendo l'articolo dal mg. di Perna e mutando, nella didotiana, οὗτος in οὕτως. I mss. hanno ὃ che in A si accompagna a ἐπιός corretta da A¹ al in ἑῶος, lezione, quest'ultima, ridotta spesso in ἑῶς. Congetturo ὃν (che richiama Δία δὲ ὃν λέγουσιν) Ἕω, τοσοῦτος perchè mi sembra vicinissimo alla lezione originaria di A ὃ ἐπιός οὗτος e non credo poi di poter mutare il dimostrativo nell'avverbio.

26 ⟨137, 30⟩ dopo ὁμοιότητι il Müll. fa male a cancellare ogni segno d'interpunzione, serbato pure dal Kirch., ed è costretto ad espungere, subito dopo, δὲ che è ben necessario.

26 ⟨137, 31⟩ σύμφορος inserzione del Volk., che muta, subito dopo, ἀλλοτρίως in ἀλλότριος, fondandosi nell'una e nell'altra congettura sul Creuz., che, peraltro, non presenta

nulla di simile, né nel testo dell'una e dell'altra sua recensione, né nell'apparato ma ne fa un lieve accenno dubitante nel commentario (III, p. 98).

28 ⟨ 138, 7 ⟩ restituisco παντελεῖ dei mss. invece di παντί del Volk. Perché far perdere, proprio qui ove occorre, il concetto di compiutezza, all'universo?

28 ⟨ 138, 7 ⟩ dopo τοιούτου, restituisco, καί τινος ἄλλου, espunto sic et simpliciter da Müll. e emendato in καί τινος ἀηδοῦς dal Volk.

28 ⟨ 138, 8, 9 ⟩ Ancora, il Müller toglie, qui, una gemma al testo: τὰ δὲ ὀφθαλμοὺς εἶναι. Occhi del mondo, gli astri!

Tutta la clausola del § 28 appare sospetta ad Harder; così pure la fine del § 29.

VI

30 ⟨ 138, 22 ⟩ Elimino l'articolo sulla fede di B CMNV Q.

VII

Questo capitolo piacque a Sinesio che ne trasse più che le varie espressioni, lo spirito. Il quale animerà pure certe pagine di Emerson; o vi troveremo proprio una di quelle anonime citazioni onde, nella superiore famiglia degli spiriti, il genio si compiace? ' L'aria è colma di suoni, il cielo pieno di segni; la terra non è che ricordi e richiami e ogni oggetto è coperto di allusioni che parlano alle intelligenze ' dice Emerson [5] . E l'Antico disse: Ἔστω τοίνυν ὥσπερ γράμματα ἐν οὐρανῷ γραφόμενα... ἄλλα οὖν ἄλλοις. Μεστὰ δὲ πάντα σημείων...

---

[5] *Uomini rappresentativi*: Goëthe, vers. Biancotti, pp. 226-7.

37 ⟨ 139, 22 ⟩ Ma, torniamo alla filologia proprio con quel mirabile 'τοῦ εὖ εἰρημένου σύμπνοια μία', per ristabilirlo, così, nella sua semplice bellezza, contro lo studiato εἰρομένου di Volk. e l'eccessiva grammaticità del Kirch. che lo volge all'accusativo, facendo, così, perdere il bel parallelismo con ἡ... σημασία e con ἡ σύνταξις ἡ μία.

Harder (5 B. p. 134) diversamente e dubbiosamente: ' und ein einheitlich verbindender Hauch dessen was als guter Zustand bezeichnet wird (?) muss usw '.

37 ⟨ 139, 23 ⟩ δεῖ del Volk. non va inserito ma ripreso, semplicemente, dal precedente δεῖ a sommo del periodo.

37 ⟨ 139, 24 ⟩ Distacco, con i mss., πολὺ ζῷον invece di πολύζῳον congetturato dal Volk.

38 ⟨ 139, 24 ⟩ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ | ἐν inserz. del Kirch. che il Volk. introduce tacitamente nel testo. Müll. l'accetta domandandosi se il Kirch. l'abbia tratta dal Mon. 86 [Mon.B] laddove questi dice 'accessit e Mon. A.'. Ma il Creuz. l'ha, per primo, nel testo (in Perna non c'è) e ne assicura la fonte (Mon. A. 215 - N di Henry).

Del resto, si osservi, poco prima: ἐν ἑνὶ τῶν καθ' ἕκαστα: e, bene o male che sia, perché non farlo risalire al Creuz. e al Fic. (et quemadmodum in uno quoque...)?

39 ⟨ 139, 29 ⟩ ἀρχῆς ins. del Volk. che accolgo.

39 ⟨ 139, 31 ⟩ Come non sentirvi il presagio di Fichte?

VIII

40 ⟨ 140, 5 ⟩ Adotto παράγοιτο con Creuz. Fic. Harder | EA[ac] Darm. καὶ ταράττοιτο αὖ | MarcB[mg] ἢ ταράττοιτο. ἄν. Mantengo αὖ che è in Q e in B. Gli edd. hanno ταράττοιτο αὖ.

41, 42 ⟨ 140, 11, 14 ⟩ Da σημαίνει a δίκην il tratto è citato letteralmente dallo Pseudo-Lido, *De mens.* IV, 37, p. 96, 1-5; il quale riporta altresì gran parte del cap. 9 da Πλάτωνι a τὰ ἄλλα διττὰ οὕτω, in IV, 38 p. 96, 5-6; entrambi i luoghi sono riferiti, con esemplare apparato, dallo Henry (*États*, pp. 306-7-8). Purtroppo, però, i passi non sembrano autentici.

43 ⟨ 140, 17 ⟩ πῶς Müll. inserisce e *Ficino.*

IX

44 ⟨ 140, 25 ⟩ στρέφουσι: lezione attestata dallo Pseudo-Lido; '*vel ex Platone* recipi debuit' dice Creuz. Anche Ficino ha 'contorquent'. Però CMNCiz.Leid.V (cioè lo stato y) han τρέφουσι. Si taccia del στέφουσι di Perna. Edd. modd. στρέφουσι; anche Harder 'drehen sie'.

44 ⟨ 140, 26 ⟩ εἰσὶν Mss. | εἶσιν Creuz.: 'ita sensu flagitante scribendum fuit pro εἰσὶν quod sensu caret'. Anche Ficino ha prodeunt. Così tutti gli edd. moderni, dal Kirch.; il quale peraltro non cita il Creuz. Solo il Bréh. congettura ἐστὶν, e lo Henry glie ne muove grave rimprovero.

45 ⟨ 140, 27 ⟩ τε mss. e Ps.-Lido, non δὲ che è passato nella volgata dalla silenziosa congettura del Kirch., biasimata dallo Henry.

45 ⟨ 140, 29 ⟩ Harder espunge il καὶ 'die schlimmen, notwendigen Leidenschaften' e procede asindeticamente, con mirabile effetto stilistico. Ma il primo καὶ è attestato dallo Ps.-Lid. pur se omesso in buona parte dello stato y.

46 ⟨ 141, 1 ⟩ κομιζομένην dello Ps.-Lido per κομιζομένους dei nostri mss. è 'faute manifeste' (Henry).

47 ⟨ 141, 7 ⟩ διὰ τὴν τοῦ σώματος [φύσιν] così il Volk. che rileva φύσιν dal Müll. il quale, alla sua volta, colma, in tal modo, la lacuna indicata dal Kirch. con una lezione tratta dal Par. 1816. Si tratta di F (*Manuscrits*, p. 45), manoscritto di lavoro del Ficino: e φύσιν è sua congettura. Difatti traduce: 'ob ipsam naturam corporis his malis circumventi sumus'. Sulle orme di Henry (*États*, p. 307) mi rifaccio alla lezione dell'archetipo, che dev'essere διὰ τοῦ σώματος, sempre che il framm. 70 D appartenga allo Pseudo-Lido e cada la tesi negativa del Grabowsky (vedi Henry, *États*, p. 289). τὴν sarebbe per lo Henry errore dovuto al copista dell'archetipo, corretto da un revisore in τοῦ: le due lezioni sarebbero poi entrate nella tradizione. Il Creuz. avverte l'omissione di τοῦ in B CVLeid.Vat. Rimango, tuttavia, perplesso.

48 ⟨ 141, 15 ⟩ ὅσα Mss. Edd. ma ὅλα in Ps.-Lido.

49 ⟨141, 20⟩ καὶ attestato dallo Ps.-Lido, dà ragione al Creuz. che l'adottò pur trovandola solo in EDarm. Q e nel suo Vat[mg]. La lezione fu scacciata dagli Edd. moderni.
Per Henry è eccellente; ond'io la rendo.

50 ⟨ 141, 25 ⟩ ἐκλάμπουσα EA C | A[1s] corresse κ in λ; e la lezione ἐλλάμπουσα che Kirch. trae dalla collaz. di Creuz., in Darm. e in Q passò nella volgata moderna: Henry la conferma *e Ps.-Lydo.*

51 ⟨ 141, 27 ⟩ τἄλλα Henry *e Ps.-Lydo.*

51 ⟨ 141, 29, 30 ⟩ τοῦ παντὸς σῶμα καὶ mss. e Creuz. la cui interpunzione, in questo punto, è proprio impossibile a seguirsi; sì che Kirch. emenda: τοῦ παντὸς σώματος καὶ | ma, più semplicemente Müll. con una trasposizione: τοῦ παντὸς καὶ σῶμα.

X

55 ⟨ 142, 16 ⟩ τὸ κατ' αὐτὴν Mss. | τῷ per τὸ è emend. del Kirch. e del Müll.: l'ho accolta.

XI

56 ⟨ 142, 22 ⟩ ἐστιν mss. e Creuz. Anche Henry mantiene la lezione (*États*, p. 215) che Kirch. e i moderni emendano in εἰσιν, necessariamente, a mio credere, per la corrispondenza di ἔρχεται che in questo caso è evidente.

56 ⟨142, 23⟩ οἷον εἰ πῦρ, ἀμυδρὸν τοῦτο, mss. | Kirch. espunse εἰ seguito dal Müll., il quale giudicò tutta l'espressione una glossa (*Berl. Phil. Woch.* 1917, p. 127, citato da Henry) ma la serbò nel testo. Entrambi, poi, col Creuz., accanto a φιλιακὴ preferirono ἡ invece di εἰ che è di A[pc] B C e che Henry riprende. Il Volk. rispetta εἰ l'una e l'altra volta.

Questo cap. II è corredato dallo Henry di una triplice citazione di Proclo (*In Remp.* I, 5 t. I p. 105, 2-5; *In Tim.* 42 e, t. III, p. 314, 3-10 e *In I Alcib.* 103 a, p. 332, 6-8).

XII

60 ⟨ 143, 11 ⟩ τὸ ἔξω mss.; Volk., invece, τὰ ἔξω.

XIII

61 ⟨ 143, 18 ⟩ ὅλως A[1sl] Edd. dal Perna ed Harder | A[ac] Darm. MarcB B hanno ὄντως.

63 ⟨ 143, 26 ⟩ Riprendo dai mss. πάντα avverso a πάντῃ del Kirch, seguito dal Müll. e dal Volk.

70 ⟨ 144, 30 ⟩ δοθείσῃ mss. Il Volk. preferirebbe δεθείσῃ.

71 ⟨ 145, 3 ⟩ τῆς inutile inserzione del Volk.

XIV

73 ⟨ 145, 12 ⟩ ἔσχε τὰ mss. e Kirch. che riscontra una lacuna prima di τὰ. Vitr. emendò in παρέσχε τι, τὰ e fu seguito dal Müll. e dal Volk. Dal 'coelum propitium' di Fic. inferisco εὖ.

73 ⟨ 145, 15 ⟩ συνεβάλλετο mss. e Kirch. | Al Müll. piacque emendare in συνελάβετο; non lo seguirono, giustamente Volk. e Bréh.

75 ⟨ 145, 22 ⟩ Nella lacuna prima di συνεργὸν il δὲ di Müll. sta bene.

75 ⟨ 145, 26 ⟩ σημαίνεται sottinteso o caduto. Non mi pare prudente l'inserzione dei due ἐπὶ del Volk. che vincolano il periodo plotiniano a uno schema tutt'altro che sicuro.

76 ⟨ 146, 2 ⟩ ἑτέρων o ἑταίρων? Certo gli *altri* sono gli amici. Con superiorità il Fic. integra la lezione con la congettura: 'aliorum concursu amicorumque favore'. Volk. ne trae solo il sostegno alla congettura.

77 ⟨ 146, 10 ⟩ ἐσχηκέναι da ἐσχηκότος: emendazione del Kirch. accettata dal Müll. e dal Volk.

XV

78 ⟨ 146, 15 ⟩ ποίησιν invece di πλήρωσιν in Ciz.MCNV.

79 ⟨ 146, 16 ⟩ τὸ aggiunta del Müll.

80 ⟨ 146, 23 ⟩ è sottinteso ἐπάγει.

81 ⟨ 146, 29 ⟩ τὸ ins. del Kirch.

84 ⟨ 147, 9 ⟩ αὐτῆς. Creuz. rettifica già nella oxoniense la lezione errata di Perna e non nella didotiana, come scrive il Volk.

XVI

85 ⟨ 147, 13 ⟩ Plotino si riferisce qui al futuro I, 1.

86 ⟨ 147, 18, 19 ⟩ Harder espunge πῦρ δὲ καὶ γῆν πρότερον.

88 ⟨ 147, 29 ⟩ οὐδὲν τῶνδε Mss. | οὐδὲ τῶνδε emendazione del Kirch. che seguo con Müll. e Volk.

91 ⟨ 148, 5 ⟩ Tra συνείρει e προηγούμενα elimino il punto, con Harder.

92 ⟨ 148, 12 ⟩ leggo αὐτῆς.

93 ⟨ 148, 23 ⟩ τὸ inserz. del Kirch. che risale al Creuz.: ' miror in nullo libro legi τὸ κτλ '.

94 ⟨ 148, 25 ⟩ παρὰ φύσιν è congettura del Fic., che bisogna seguire contro il κατὰ φύσιν dei mss.; essa è entrata nel testo sulla fede di Par. 1816 (F per Henry); ' praeter naturam accidere ' Fic.

96 ⟨149, 1⟩ Serbo la lezione dei mss. δεομένης senza emendare in δυναμένης col Volk.

96 ⟨149, 4⟩ τὰ χείρω mss. si può mantenere. Müll. espunge. Volk. serba, eliminando, a torto, l'articolo.

XVII

97 ⟨149, 10⟩ Elimino φυσικῶς ins. dal Volk.

98 ⟨149, 13⟩ È uno di quei passi mobilissimi, dei quali il senso è còlto, immediato, nell'anima; ma è tormentoso renderlo; perchè l'imagine, lieve, è appena accennata dall'impaziente pensatore. Si tratta, nel contesto, della spontaneità creatrice dell'Anima e delle sue forme razionali.

οἷον τύπον καὶ σχῆμα ἐν ὕδατι, ὥσπερ κύκλος, ἄλλου ἐνδόντος εἰς τοῦτο τὸ ποιεῖν. Harder traduce: ' so wie eine kreisförmige Welle im Wasser sich bildet weil eine eindere Macht den Anstoss zu diesem Wirken gegeben hat '. Ed è versione suggestiva, pur se il cauto traduttore l'accompagna con un prudente punto interrogativo (5 B. p. 145 § 98).

Bréh. v'include anche l'espressione espunta come glossa dal Kirch, dopo τοῦτο, cioè, τῆς φυτικῆς δυνάμεως καὶ γεννητικῆς λεγομένης: ' elle [la raison seminale] agit comme un cachet imprime sa forme, ou comme un objet produit son reflet dans l'eau; mais comme le cercle vient du centre, la puissance végétative ou génératrice reçoit d'ailleurs le pouvoir de produire ' (II, p. 43).

Bouillet, disseminato il suo testo di espressioni greche, traduce:

' ...comme un cercle donne à l'eau une figure et une empreinte circulaire. En effet la puissance naturelle et génératrice a pour fonction de produire... ' (I, p. 191).

Fic. ha: ' velut formam figuramque in aqua: quemadmodum ex circulo quodam aliunde facto redundat circulus

alter: quippe cum naturalis potentiae atque genitalis officium sit efficere...'.

98 ⟨ 149, 15 ⟩ τρέφειν mss., Creuz. e Kirch. | Fic. congetturò τρέπειν e nel suo manoscritto F scrisse, su φ, π. Dal Müll. in poi la congettura ficiniana giunge sino al Bréh. In Harder il 'gestaltet' ricalca forse il meglio della endiade ficiniana 'movet et format'; la quale, in buona sostanza, rende sia il τρέπειν che il τρέφειν secondo il modo consueto di Ficino.

99 ⟨ 149, 16 ⟩ τρέψει risente del dubbio del precedente τρέφειν. Creuz. ha τρέφει, mentre attesta τρέψει copiosamente: EA B MCN, e attribuisce a Ficino τρέψει concludendo 'quod verum videtur'. Però Fic. ripete, qui, imperturbato il suo 'movet et format'. Müll. che attesta, τρέψει in BC legge in A θρέψει e sl. τρέ m¹ A.

99 ⟨ 149, 18 ⟩ εἰ ins. del Kirch.

100 ⟨ 149, 23 ⟩ παντός, naturalmente, come vide bene già il Fic. cui si appella il Creuz., in luogo di παρόντος attestato in A^ac E.

100 ⟨ 149, 25 ⟩ ὡς περιέπει ταχθεῖσα ἤδη ποιεῖ· così, dopo il Perna, Creuz. sulla fede di B NV Q.

Se è esatta la collazione di Q, il testo non è malvagio e il περιέπει incriminato col suo senso un po' faccendiere non disgrada poi al contesto; ma allora dovremmo leggere ποιεῖν invece di ποιεῖ ovvero ricorrere al περιέπειν del Ciz.

ὡσπερεὶ è di Darm. MarcB e della loro fonte A che ha in mg. εἴδη | In E è ὡς περιεπιταχθεῖσα τοῦτο ποιεῖ | Il Creuz. ritiene vera la lezione del Leid. ὥσπερ ἐπιταχθεῖσα ἤδη ποιεῖ | Il Kirch. ha ὡσπερεὶ ἐπιταχθεῖσα ἤδη τοῦτο ποιεῖ· ma non si degna di lasciar traccia di varianti nel suo apparato. Il Müll., dopo aver attestato in BC la lezione del testo di

Creuz., non cura di avvertire che in ὡς περὶ ἔπει (sic) di C ' accentus rasura deleti sunt '.

100 ⟨ 149, 26 ⟩ Riprendo il χείρω espunto una seconda volta V. 96, ⟨ 149, 4 ⟩.

XVIII

103 ⟨ 150, 6 ⟩ dopo πᾶν segno il punto interrogativo, con Harder.

104 ⟨ 150, 10 ⟩ εἶναι inserz. del Müll. nella lacuna additata dal Kirch.

ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ

MATERIA

Enneade II, 4 (12). Testo, p. 178.

Titolo

Titolo enneadico: περὶ ὕλης (*États*, p. 11). Tavola e Canone coincidono nel titolo, antico anch'esso, e suggestivo per la futura filosofia medievale: Le due materie.

I

1 ⟨151, 2⟩ cfr. *Tim.* 49 a.

1 ⟨151, 7⟩ ζητήσαντες è preceduto da τοίνυν in EA; ma A[1] ha ἤδη s. l. e in mg. ζητοῦντες come in BC; e queste lezioni piacquero al Creuz. Sto cogli edd. moderni ἤδη ζητήσαντες.

2 ⟨151, 13⟩ αὐτὸν αὐτῶν τὸν Θεὸν mss. e Kirch. Non accolgo l'emendazione del Vitr. che il Müll. fece sua, espungendo αὐτῶν; né inserisco τὴν tra θεὸν e ὕλην come vuole il Volk.

2 ⟨151, 15⟩ αὐτὴν: 'eam' è congettura del Ficino che piace al Volk. Ma αὐτὸ dei mss. è migliore ed è stato serbato dal Kirch. e dal Müll.

3 ⟨151, 17⟩ ταύτην καὶ anzi che καὶ ταύτην.

II

4 ⟨152, 1⟩ riprendo ἀφ' ὧν dei mss. Al Vitr. piacque ἐφ' ὧν, passata nel Volk., forse anche perché è lezione di A[ac].

III

6 ⟨152, 15⟩ La congettura del Vitr. ὡς εἶδος non è entrata in alcuna edizione.

6 ⟨152, 16⟩ δὲ mss. | accetto τε di Harder.

7 ⟨152, 22⟩ La lezione è incerta: per A Müll. dà μεταβάλλει mentre Creuz. ha μεταβάλοι che secondo il Müll. è in B. Il Creuz. adotta μεταβάλλοι, desumendola da CMN Q e risponde al 'valeat permutari' di Fic. Non mi sembra necessaria l'emendazione degli edd.: μεταβαλεῖ.

7 ⟨152, 23⟩ οὐδέποτ' οὖν ἄμορφος οὔτε ἐκεῖ ἡ ἐκεῖ· ἐπεὶ οὐδ' ἡ ἐνταῦθα Mss. Creuz. Kirch. | 'Numquam igitur materia illic est informis: quando neque informis unquam est materia nostra'. Così il Fic. che, dunque, espunge il primo ἐκεῖ e trascura οὔτε assorbito da οὐδέποτε.

Volk. non vi trova dittografia, pago di emendare οὔτε in οὐδὲ | Müll. pota troppo il testo espungendo οὔτε ἐκεῖ.

Traduco serbando la lezione integralmente.

IV

8 ⟨152, 27⟩ Il Vitr. appellandosi a VI, 7 sospetta una corruzione del testo, là dove preferirebbe leggere τὸν νοῦν in luogo di τὸ νῦν. Osserviamo che il solo V, peraltro assai interessante (*Manuscrits*, p. 231) ha τὸν νοῦν; ma è pur significativo che il τὸν sia corretto in τὸ al mg.

8 ⟨152, 32⟩ ἐστι καὶ mss. | Harder ἔσται καὶ in *Gnomon*, 1928, p. 644.

8 ⟨153, 2⟩ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον dei mss. è eccellente; ma Volk. emenda τὸ in τι; Harder (*Gnomon*, 1928, p. 644) sposta: τὸ ἀεὶ ὑποκ. E traduce: und für jede das Substrat ist.

9 ⟨153, 5⟩ μὴ ὕλην εἰς εἶδος ἰδών; Creuz. Ma lo stato w ignora ὕλην, e Fic., che rivela la sua perplessità dinanzi a εἶδος e εἴδη che è in mg. di A e include perciò le due lezioni 'speciem sive species' non sospetta neppure l'esistenza di ὕλην. La quale, pur essendo attestata da C e Bmg, non può accogliersi ed è giustamente espunta dagli edd. moderni.

Anche in Q manca ὕλην, mentre lo stato y omette εἶδος.

10 ⟨153, 11⟩ ἐστὶ τῷ ἑνὶ αὐτὰ μορφαὶ mss. | Precisione plotinica, non dittografia di copisti. Vitr. seguito dal Volk. espunse τῷ ἑνὶ αὐτά.

10 ⟨153, 12⟩ τὸ ποικίλον dopo τοῦτο è stato malamente espunto dal Müll. e emendato in τὸ πολλὰ ὄν dal Volk. Quest'ultima espressione è certo plotiniana; ma anche la ripetizione di ποικίλον è plotiniana.

Piuttosto, piacerebbe anche a me leggere ποικίλου il secondo ποικίλον.

V

11 ⟨153, 19⟩ ἐκεῖνο dei mss. sta bene, a segno che invece di essere troncato in ἐκεῖ (Müll. e Volk.) amerei qui vedere in un ἐκεῖ dei mss. un ἐκεῖνο; il quale poi è lectio difficilior; e l'emendazione è basata sul preconcetto di una simmetria che Plotino non cerca affatto.

11 ⟨153, 22⟩ ἄν ins. di Kirch. Müll. Volk.

12 ⟨ 153, 26 ⟩ ὁ λόγος: Volk. espunge l'articolo solo perché il secondo λόγος n'è privo: parallelismo che il copista di B serbò inserendo l'articolo al secondo λόγος. Il luogo appare sospetto ad Harder che interpreta diversamente: 'weil sein Licht seine Form und seine Form Vernunft ist'. καὶ ὁ νοῦς λόγος manca in CMVLeid.

12 ⟨ 153, 27 ⟩ ἥγηται mss. e Kirch. | Leggo con Müll. ἡγεῖται, non certo però sulla fede del Vat.

12 ⟨ 153, 28 ⟩ βαλὼν mss. | Volk. preferirebbe βλέπων.

12 ⟨ 153, 30 ⟩ κεκρυμμένα τοῖς χρώμασι, espunto dal Müll. (il quale non conferma la collazione del Creuz. che trova omessa tutta la frase τὰ ὑπὸ — κεκρυμμένα in C) e reso ingiustamente sospetto dalle parentesi del Volk.

13 ⟨ 154, 2 ⟩ ὁρίζον αὐτήν BC Creuz. | ὁρίζον αὐτῆι I^mg ὡρισμένον αὐτῇ AJ | A^1 mg con at (=aliter) del Fic. ὁρίζον. Inoltre, la rasura di αὐτῇ in A ha dato luogo a varie congetture: αὐτῆς Kirch. | αὐτή Vitr. Müll. e Volk. Leggo ὡρισμένον αὐτῇ (v. *Manuscrits*, p. 94).

15 ⟨ 154, 15 ⟩ Lac. segnalata dal Kirch. e colmata dal Müll. con ἐνταῦθα, accettata dal Volk. Solo il Kirch. ricorda che il Creuz. aveva già proposto: malim ὥσπερ ὅδε ὁ κόσμος.

16 ⟨ 154, 23 ⟩ πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερονMss. | Riprendo, con Harder, καὶ ἡ ὕλη espunto dal Vitr. dal Müll., dal Volk., ma non da Fic.

16 ⟨ 154, 26 ⟩ ἀεὶ mss. Come accettare ἀληθινόν del Volk.?

VI

17 ⟨ 155, 5 ⟩ ἀποβαλών errore di A | Creuz. assicura ἀποβαλόν in MC Q.

18 ⟨ 155, 9 ⟩ interpungo: σύνθετον· δεικνῦσα καὶ κτλ.

19 ⟨ 155, 17 ⟩ ἀόριστον Collaz. di Henry AE Q USpc | invece Amg Emg ἀόρατον | (per il Müll. Amg ἀόριστα).

VII

20 ⟨ 155, 20 ⟩ ὕδωρ mss. e Creuz. Tutti gli edd. modd. sostituiscono ὕλην che occorre accettare per esigenza di dottrina. Né Creuz. ignorava però la congettura dello Steinhart in '*De dialectica Plotini ratione*' p. 40 not. 153: '...qui mixturam suam (homoeomeriarum) tanquam materiam proponit'. Difatti, nella didotiana, la lezione ὕλην è posta in parentesi quadra accanto a ὕδωρ; di qui forse, erroneamente, Bouillet I, p. 203 n. 2, attribuì la congettura a Dübner.
In verità, l'apparato dalla oxoniense 'confus et plein de fatras' (Henry) non colloca esattamente i suoi richiami.

21 ⟨ 155, 25 ⟩ riprendo τὸ μῖγμα ἐκεῖνο malamente espunto dal Müll. e dal Volk.

21 ⟨ 155, 29, 30 ⟩ A rigore ἀποίῳ οὔσῃ dei mss. può stare; né l'emendazione del Kirch. — ἐξὸν ἀποίου οὔσης τὴν ποιότητα καὶ τὴν μορφὴν ἐπὶ πᾶσαν ἐκτεῖναι — passata in Müll. e in Volk. migliora molto, stilisticamente, il testo cui toglie, invece, il sapore acerbo dell'espressione che si forma di pari passo con l'idea. Plotino vuol dimostrare, in sostanza, quanto superflua fosse l'idea di un Nous ridotto a un laborioso discriminante, quando invece è possibile (ἐξὸν) dare a una materia non qualificata (è la sua idea fondamentale e per-

ciò pone il dativo iniziale, con l'attrazione caratteristica, subito dopo l'acc. assoluto: ἀποίῳ οὔσῃ) qualità e forma (τὴν ποι. καὶ τὴν μορ.). Ma a questo punto il maestro — e lo scrittore — vuole integrare l'idea con un termine che sia più efficace di *dare*: diffondere, estendere completamente; ed ecco ἐπὶ πᾶσαν (sott. ὕλην) ἐκτεῖναι, che lascia un po' sospeso, sintatticamente, ma non logicamente, il dativo iniziale. Del resto, ove mai Plotino fosse stato pensoso di rettificare (ma non era sua abitudine, questa) avrebbe, più naturalmente, forse, preferito una forma attribuitiva di questo genere ἐπὶ πᾶσαν ὕλην ἄποιον οὖσαν ἐκτεῖναι.

22 ⟨ 156, 7 ⟩ ἔστι mss. EA ed edd. modd.; ma A[1s] ἔτι | Così, in Creuz.

23 ⟨ 156, 8 ⟩ ἔχουσιν mss. EA[ac] | ἕξουσιν A[1] Creuz. edd. modd.

23 ⟨ 156, 10 ⟩ καὶ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ μὴ οἷόν τε mss. | Volk. espunge ciò che è veramente necessario: καὶ τό.

VIII

24 ⟨ 156, 24 ⟩ Tra προσάπτοιμεν e ὅσα inserisco di nuovo τῇ αὑτῆς φύσει espunto dal Müll. e dal Volk.

26 ⟨ 157, 1 ⟩ καὶ μορφὴν espunto dal Vitr. come dittografia del precedente μορφὴν è ben necessario.

26 ⟨ 157, 3 ⟩ αὐτῆς in Kirch. | αὑτῆς in Creuz. ed edd. modd.

26 ⟨ 157, 7 ⟩ Qui le collazioni degli apparati posteriori al Creuz. inducono in errore, facendo credere che siano in gioco tre η con varî spiriti e accenti, di cui una, superflua, da espungere. Si tratta, invece, di una *trasposizione*. Val la

pena riportare lo ' stato '. Creuz. ha: ταύτῃ ἔσται ἡ ὕλη, ᾗ πάντως τὸ ποιοῦν θέλει e attesta ᾗ πάντη A Darm. MarcB M | ἡ πάντη Ciz. Leid. NV Q | ἣ πάντη B | ᾗ πάντως E. Nobiscum facit Ficinus, conclude; ma erra perché la versione ficiniana ' sic prorsus materia se habebit ut vult efficiens ' collega πάντη o πάντως a ἔσται non a θέλει. Ora, proprio dalla versione ficiniana muovono i moderni. Kirch. se ne vien fuori con ᾗ (sive ᾗ) πάντη e scrive ταύτῃ ἔσται ἡ ὕλη πάντη, ᾗ τὸ ποιοῦν θέλει. Müll. piú preciso, attesta ᾗ πάντη in A | ἣ πάντη in BC (confermando cosí le collazioni creuzeriane) e adotta la lettura del Kirch. Infine il Volk. giunge all'*errore di apparato*: delevit Kirch.! Abbiamo ricostituito il processo per provare uno solo di quei tanti errori che s'ingenerano nei modernissimi apparati cosí sdegnosi contro il Creuz. il quale — lo si ricordi — si trovò a combattere con l'editio princeps, che fu una rovina.

26 ⟨ 157, 8 ⟩ τε mss. | δὲ Volk.

27 ⟨ 157, 15 ⟩ οὐ dannosa inserzione del Kirch.

27 ⟨ 157, 16 ⟩ δὲ ins. del Kirch.

IX

28 ⟨ 157, 21 ⟩ L'espressione οὐ γὰρ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ποσὸν ταὐτόν è accompagnata da un ση' in U; parimenti l'espressione che segue tre righi dopo: ἡ ποσότης αὐτὴ οὐ ποσόν (*Manuscrits*, p. 158).

28 ⟨ 157, 23 ⟩ ἐπεὶ Mss. Edd. | ἐπὶ solo in Müll., ma per errore di stampa.

Per il concetto si veda I, 8 § 71 ⟨ 109, 27 ⟩.

29 ⟨ 157, 26 ⟩ οὖν Mss | Sarebbe preferibile γὰρ (Harder, *Gnomon*, 1928, p. 644) | Riprendo dai mss. ἐγένετο | Müll. e Volk. ἐγίνετο.

29 ⟨ 157, 30 ⟩ ristabilisco la lezione dei mss. e interpungo come segue: ἀλλ' αὐτό τι πηλίκον ἢ πηλικότης ἢ λόγος · τὸ ποιοῦν. In luogo di τι Kirch. aveva posto τὸ, sicchè si vedeva poi costretto a porre, per amore di simmetria, un secondo articolo accanto a πηλικότης. Prima di λόγος l'articolo è attestato da B CN e da A secondo il Creuz. Ma l'attento Müll. non lo riscontra in A e perciò non lo adotta nel testo. Fic. traducendo 'ratio quantitatis effectrix', sembra aver letto ἢ λόγος ὁ ποιῶν. Il Vitr. infine, alterò di più il testo, emendando τὸ ποιοῦν in τοῦ πηλίκου. Lo segue il Müll.

29 ⟨ 158, 1 ⟩ τῇ ὕλῃ A^{ac} | τὴν ὕλην mss. ed Edd. sin dal Creuz.

X

32 ⟨ 158, 16 ⟩ *Tim.* 52 b.

32 ⟨ 158, 17 ⟩ παντελὴς ἄγνοια ὡς ἀπουσία secondo Harder kann nicht richtig sein; ausgezeichnet Heintz 'ἀφασία' stats ἀπουσία (vgl. 7 λέγει, 13 καταφάσει) *Gnomon*, 1928, p. 644. Lo seguo.

32 ⟨ 158, 22 ⟩ γιγνομένη mss.: sta bene al nom. per Fic., Creuz., Kirch. Harder. Müll. ha γινομένῃ con Volk. e Bréh.

32 ⟨ 158, 23 ⟩ Per errore, Müll,. ha qui ἀχρημοσύνην per ἀσχημοσύνην. La lezione passa, incomprensibilmente, nell'app. del Bréh.

33 ⟨ 158, 31 ⟩ κεχωρισμένα mss. e Creuz. | Fic. pur serbando il testo, come usa, aggiunge la felice congettura 'distincta vel *colorata*' che passò dal Kirch. negli edd. recenti. Leggo, pertanto, κεχρωσμένα.

34 ⟨ 159, 2 ⟩ τοῦ ἀμόρφου è espunto da Harder (*Gnomon*, 1928, p. 644).

XI

36 ⟨ 159, 12 ⟩ καὶ τί mss. Rifiuto ἔτι del Volk.

36 ⟨ 159, 14 ⟩ οὔκουν ὄγκος. Mss. Leggo οὐκοῦν con gli edd. recenti (Kirch. Müll. Volk.) ma serbo ὄγκος che Volk. emenda in ὄγκου e accompagna col punto interrogativo.
L'art. dinanzi a ὄγκος, scarsamente attestato, è in Creuz.

37 ⟨ 159, 24 ⟩ μίξει τοῖς orribile lezione che Creuz. adotta dal Vat^{mg}, pur congetturando bene τῇ. Invece, EA B NC Q hanno τῆς.

38 ⟨ 160, 2 ⟩ AB καὶ οὐ στελλομένου per καὶ συστελλομένου che è già in Creuz.

39 ⟨ 160, 7 ⟩ τὸν per τὸ può stare; non ne prese scandalo persino il Kirch. Invece Müll. e Volk. emendarono.

39 ⟨ 160, 9 ⟩ ὡς è ben plotiniano, qui; né, comunque, εἰς di Vitr. è molto più perspicuo.

40 ⟨ 160, 17 ⟩ di μικρόν non v'è collazione; ma forse è dei mss., ché lo vedo serbato anche dal Kirch.; tuttavia è emendato in σμικρόν da Müll. e Volk.

40 ⟨ 160, 18 ⟩ ὅτι ὕλη ὄγκου. Al Volk. spiace ὄγκου ma non osa espungerlo: difatti, sarebbe male, ché è prezioso.

XII

42 ⟨ 160, 29 ⟩ riprendo τὰ μέγιστα dei mss. serbato sapientemente dal Creuz. e dal Kirch. Si altera di molto il senso a voler seguire la congettura del Vitr., accolta dal

Müll. e dal Volk., i quali non penso siano stati sviati dal Fic. Questi, infatti, è talvolta tratto un po' fuori dalla sua stessa divisione in capitoli, la quale per esempio, gli fa qui dimenticare che il soggetto è ancora ὕλη e che, quindi, a τὰ μέγιστα deve assolutamente darsi valore avverbiale. Comunque, egli traducendo *spatia*, non congettura già μεγέθη, che rende, volta a volta, con *dimensio e magnitudo*.

42 ⟨ 160, 30 ⟩ Prima di γάρ riprendo τε. espunto dal Vitr. e dal Müll.

43 ⟨ 161, 7 ⟩ Riprendo ἄλλου του περὶ ὅ ridotto dal Kirch. a ἄλλου περὶ ὅ.

43 ⟨ 161, 8 ⟩ ὅλως invece di ὅμως?

43 ⟨ 161, 9 ⟩ seguo EA B καὶ ὡς ἑνός τινος.

44 ⟨ 161, 15 ⟩ δὲ ins. del Kirch. che accolgo.

46 ⟨ 161, 28 ⟩ ἡ ins. del Kirch. che accolgo.

46 ⟨ 161, 31 ⟩ αἱροῦσιν ins. del Müll. che accolgo; Volk. l'attribuisce al Vitr.

47 ⟨ 162, 3 ⟩ κενῶς mss. Sto col Creuz. che avverte: ' Proxime conicias κενῷ ut Fic. vertit, neque tamen necesse ' Müll. ha κενῷ, senz'altro. Kirch. e Volk. citano ' vacua ' di Fic. che, del resto, dicendo ' non ratione... intellectu plena sed vacua ' non distrugge affatto l'avverbio ma lo porta sul piano di οὐκ ἐκ νοῦ.

47 ⟨ 162, 5 ⟩ γάρ ins. del Kirch., dal Leid. Nel rigo seguente εἰ δ' ἤδη ποιήσασα mss. è semplice e chiaro: non si richiede la correzione del Kirch. accolta dal Müll. εἰ δ' ἤδη εἰδοποιήσασα, che, tra l'altro, è cacofonica.

XIII

48 ⟨ 162, 8 ⟩ ποιότης τις mss. | Vitr. espunse τις seguito dal Müll. e dal Volk. perché poco dopo, riferito ancora a ποιότης, v'è κοινή τις. Ma è una ripresa così plotiniana!

50 ⟨ 162, 22 ⟩ δὴ mss. non δὲ del Volk.

XIV

53 ⟨ 163, 11 ⟩ περὶ αὐτῆς mss. e Fic. ' de materia praedicetur '. Ma Kirch. Müll. Volk. περὶ αὐτὴν. Ora Plotino, per indicare una unione più profonda, usa, poco oltre, ἐν τῷ λόγῳ

53 ⟨ 163, 11 ⟩ λόγος non vuol essere espunto com'è dal testo del Volk.

56 ⟨ 164, 3 ⟩ riprendo, dal Creuz., ἔστι dei mss. emendato in ἔτι dal Kirch.; ma seguo i recenti nell'eliminare i troppi punti interr. che sono pure nel testo ficiniano e li aduno, come Harder, cui però piace ἔτι (*Gnomon* 1928, p. 641) dopo ἐφάπτοιτο.

XV

59 ⟨ 164, 27 ⟩ ἢ inserisce accanto a πέρατι Harder (*Gnomon* 1928, p. 644). È giusto perché prepara la risposta plotiniana.

61 ⟨ 165, 7 ⟩ μᾶλλον mss. | Che vuol dire Volk. col suo an μάλλων?

61 ⟨ 165, 10 ⟩ ottima la lez. dei mss. εἴδωλον ὡς ἄπειρον, malamente stravolta in εἶδος ἢ λόγος ἀπείρου dal Vitr., che la fece accettare dal Müll. Né vale il πως di Volk. in luogo di

ὡς; né è necessario introdurre, poco dopo, ὄν nel testo, come vuole il Kirch., pur se la traduzione moderna lo esiga.

61 ⟨ 165, 11 ⟩ il καὶ vale a precisare: non deve essere espunto come vuole il Volk.

XVI

64 ⟨ 165, 24 ⟩ τὸ inserzione tutt'altro che utile del Volk.

65 ⟨ 165, 29 ⟩ καὶ non è superfluo: ma Volk. l'espunge.

65 ⟨ 165, 30 ⟩ πῶς οὖν [οὐκ] Heintz ed Harder. Ne seguo l'esempio espungendo οὐκ.

65 ⟨ 166, 4 ⟩ ὅταν τὸ θῆλυ ἐκ τοῦ ἄρρενος κυῇ, accetto dal Vitr. | Kirch. indicò solo la lacuna.

66 ⟨ 166, 14 ⟩ riprendo ἰσχύος espunto dal Müll.

66 ⟨ 166, 19 ⟩ πρὸς τῷ καλῷ τοῦ ὄντος mss. e Creuz. 'ad ipsius entis pulchritudinem' Fic. Così anche Bouillet. Bréh. e Harder leggono κάτω. Vorrei leggere κάλῳ: 'oltre lo scandaglio dell'essere'. Sarebbe, forse, un degno finale.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ

POTENZIALE E ATTUALE

Enneade II, 5 ⟨25⟩ Testo, p. 198.

Titolo

La sua unanimità è confermata da Simplicio (*In Phys.*, III, 1, p. 398, 32-33).

1

2 ⟨166, 27, 29, 30⟩ dopo σκεπτέον segno un punto fermo; e continuo: Ἢ ἐκεῖ κτλ. senza inserire εἰ né prima di ἐκεῖ né tra i due δυνάμει (il 1° è di Vitr.; il 2° di Kirch.) e ristabilendo ἢ dopo ἀεί — si cancelli la virgola — al posto di un terzo molesto εἰ, dono, anche questo, del Kirch. Il testo è limpido nel vecchio Creuz.; mi pare che anche lo Harder abbia fatto il mio stesso lavoro di sterro.

2 ⟨167, 1⟩ οὐ τῷ χρόνῳ ἐξείργεσθαι mss. e Creuz. Né la versione di Fic.: 'propterea quod tempore minime peragatur' che portò Vitr. a emendare in ἐξείργασθαι e a spostare τῷ οὐ (così pure in Müll.) persuadono. Kirch. serbò ἐξείργεσθαι cancellando οὐ, e il suo testo qui con le inserzioni di cui sopra è proprio impossibile. Bouillet, che accetta ἐξείργασθαι da Fic., traduce, svagato: 'parce qu'il est en dehors du temps'. L'emendazione più corretta e chiara è

quella del Volk.: τῷ τὸν χρόνον ἐξείργεσθαι che anche lo Harder accoglie: weil die Zeit von jener sphäre ausgeschlossen ist. Tuttavia, restiamo, come Harder, perplessi.

3 ⟨ 167, 6 ⟩ τι ins. del Kirch. che si richiama a Simplicio 'L'omission de τι — scrive lo Henry (*États*, p. 238) — est une faute de la tradition directe'.

4 ⟨ 167, 10 ⟩ μετ' αὐτὸ è il vero testo enneadico che già il Creuz. attestava in M Q, lezione precisa, una volta tanto, nell'ed. pr. | Creuz., emendando, incorse in un errore banale μετ' αὐτὸ. Kirch. trasse μεθ' αὐτὸ da Simplicio. A rigore, per il trapasso da potenza all'atto, che pone perciò una variazione nel soggetto, potrebbe resistere il testo dei mss. Comunque, in questo caso, e in questo senso, si tratta di variante indifferente.

4 ⟨ 167, 13 ⟩ ἄλλως γὰρ τὸ δυνάμει Mss. | Già dal Creuz. τὸ è espunto *e Simplicio*; ma, per lo Henry, non è necessariamente un errore.

4 ⟨ 167, 14 ⟩ Per quanto strano, almeno in un primo momento, prima di ricordare il luogo II, 4 § 18 ⟨ 155, 10 ⟩ (richiamato anche dal Diels), χαλκὸς è 'absolument authentique' (*États*, p. 238).

6 ⟨ 167, 21 ⟩ τὸ: inutile inserz. del Kirch.

7 ⟨ 167, 26 ⟩ ἐλθεῖν: non è impossibile serbarlo contro ἑλεῖν del Vitr.

7 ⟨ 167, 27 ⟩ πρὸς τὸ βέλτιστον Mss. Dev'essere lezione enneadica ché Creuz. dà EA B N Q, per preferire poi τὸ βέλτιον che è in mg. al Vat. e che piace pure al Volk. per simmetria col prossimo πρὸς τὰ χείρω.

II

11 ⟨ 168, 16 ⟩ Da ἄρα οὖν καὶ fino a Εἰ δὴ πέφευγε ⟨ 171, 3 ⟩ tutta la pericope manca in Darm. ed E, secondo la testimonianza del Creuz. (p. 174-313); si trova invece in A^{1mg} BC secondo il Müll. La cosa mi sembra importante per la storia dei mss.

11 ⟨ 168, 18 ⟩ Inverto, col Volk., κατὰ συμβεβηκὸς ὁ = ὁ κ. σ.

12 ⟨ 168, 23 ⟩ Segno un punto interrogativo dopo ὤν, con Harder.

14 ⟨ 169, 2 ⟩ ἔχειν mss. | ἔχει. Edd. tutti, dal Fic.: 'Quod enim in potentia dicitur, ab alio id ipsum accipit quod fiat in actu'. Primo, il Creuz. avvertì la bontà della lettura ficiniana.

III

15 ⟨ 169, 8-9 ⟩ riprendo la lezione 'καὶ εἰ ἐνέργεια πάντα' ridotta dal Vitr. in καὶ πάντα e passata così in Müll. e in Volk.

16 ⟨ 169, 9 ⟩ εἰ δὴ mss.

16 ⟨ 169, 14 ⟩ elimino πάντα ὄντως inserita dal Müll. e τὰ εἴδη proposta dal Vitr. Basta un ὡς.

18 ⟨ 169, 21 ⟩ εἶδος ὂν ὁ in Creuz., attestata da CM Q; 'nec insolens haec attractio in Enneadibus' conclude il Creuz. contro la ben più strana lezione ὤν del Perna.

18 ⟨ 169, 21 ⟩ ἂν εἴη mss. non ὂν εἴη del Kirch.

18 ⟨ 169, 22 ⟩ Mi sembra che οὐκοῦν stia bene, pur in posizione interrogativa, in attesa di risposta negativa; non

vorrei invece, come ad altri piace, leggere οὔκουν che interrogativamente vale *nonne*.

18 ⟨ 169, 23 ⟩ Non v'è lacuna, anche se ameremmo sviluppare εἰς in εἰσιν o εἴσεισιν come propone Müll. o εἰσέρχεται come piace a Vitr. Plotino rinunzia a un verbo per ribattere sul concetto di εἶδος. Di qui il vivace chiasma: εἶδος γὰρ ἦν αὐτῆς καὶ οὐκ εἰς ὕστερον δὲ τὸ εἶδος.

19 ⟨ 169, 30 ⟩ dopo δυνάμει segno il punto interrogativo.

22 ⟨ 170, 9 ⟩ ὃ δεῖ mss. | Volk. ἃ δεῖ.

23 ⟨ 170, 13 ⟩ ἀλλ' ἐνεργείᾳ μὲν πάντα, καὶ οὕτως, ἐνέργεια δὲ πάντα; Mss. Il Kirch. emendò οὕτως in ὄντως. Il Vitr. emendò ἐνέργεια in ἐνέργειαι citando 'actus' di Fic.; il Volk. lascia ἐνέργεια al sing., espunge δὲ e sposta il valore limitativo di καὶ οὕτως sulla domanda. Né si comprende come πάντα che Plotino ha lasciato l'una e l'altra volta senza articolo, si avvantaggi dell'articolo che gli danno Vitr. e Volk. Tutte alterazioni tra inutili e dannose tanto più che alcuni non avvertono: Müll. di ὄντως, Bréh. di τὰ.

23 ⟨ 170, 19 ⟩ ἀληθοῦς mss. Con ἀληθῶς del Kirch. il testo, stilisticamente guadagna — e guadagnerebbe pure la versione —; ma in Plotino c'è sempre la distinzione tra l'anima vera e l'anima-imagine.

IV

25 ⟨ 170, 25 ⟩ ἤδη γὰρ dei mss. non ἦ γὰρ di Volk.

25 ⟨ 170, 29 ⟩ ἐπ' αὐτῆς mss. e Kirch. Seguo la lieve emendazione del Vitr. del Müll. del Volk. e del Bréh. ἐπ' αὐτῇ avvalorata dall'immediato ἐπὶ τῇ ὕλῃ e da un secondo ἐπ' αὐτῇ.

26 ⟨ 170, 30 ⟩ mss. ἦ μὲν δὴ | Kirch. muta ἦ in εἰ seguito da Müll. (che non avverte) e da Volk.

26 ⟨ 171, 1 ⟩ elimino, con Harder, il punto interrog. dopo εἴη.

V

28 ⟨ 171, 9 ⟩ mss. λέγομεν | Volk. λέγωμεν.

28 ⟨ 171, 10 ⟩ Il testo dei mss. οὐκοῦν ὅτι ἤδη δυνάμει ἤδη οὖν ἔστι καθὸ μέλλει; tradotto letteralmente dal Fic. ('Nonne igitur quoniam jam in potentia jam et est, qua ratione in ea futurum consideratur?') si potrebbe, a rigore sostenere, ponendolo ancora in bocca al fittizio interlocutore; ma la sua stessa sottigliezza lo rende malsicuro e la mancanza di οὖν (che è decisivo) nel codice Q rende assai sospetto il brano; aderisco alla lettura del Kirch. accettata dal Müll., dal Volk. e dallo Harder οὔκουν, ὅτι δυνάμει, ἤδη ἔστι καθὸ μέλλει, ἀλλὰ κτλ.

29 ⟨ 171, 16 ⟩ ἔσται mss. | ἔστι Volk.

29 ⟨ 171, 17 ⟩ riprendo l'articolo espunto dal Kirch. perché mi sembra che qui 'la materia' sia un momento di quel processo d'indeterminazione che s'accentua, poco dopo, in quel πάντη οὖν ὕλη.

29 ⟨ 171, 18 ⟩ l'articolo dinanzi a χαλκός è sapientemente ripreso dal Müll. che ne avverte la mancanza in A | Creuz. invece, lo esclude dal testo, pur attestandolo in B CMN Q.

33 ⟨ 172, 1 ⟩ per il passo analogo di Proclo, v. *États*, p. 216.

34 ⟨ 172, 13 ⟩ Volk. elimina αὐτῶν ch'è tra ἀπολώλεκας e τῆς ὑποστάσεως per serbare un αὐτῶν che è dopo ὑποστάσεως (anche in Kirch. e in Müll.) ma non è affatto in Creuz. È forse, un errore?

ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ Η ΠΕΡΙ ΠΟΙΟΤΗΤΟΣ

ESSENZA, OVVERO QUALITÀ

Enneade II, 6 ⟨ 17 ⟩ Testo p. 206.

Titolo

Il complesso dei titoli ha tre elementi: due in quello enneadico *(essenza e qualità)* e uno che compare nella sola Tavola *(forma)* in compagnia della *qualità*, che sta da sola, nel Canone. La lezione περὶ οὐσίας καὶ ποιότητος è inautentica: si trova, e da sola, nel Müll.; Volk. e Bréh. traggono il loro titolo dalla Tavola: περὶ ποιότητος καὶ εἴδους (*États*, p. 11).

1 ⟨ 172, 22 ⟩ ἐκείνων mss. e Kirch. | ἐκείνης Müll

1 ⟨ 172, 24 ⟩ δὲ ἄρα dei mss. non δὴ ἄρα del Volk.
Cancello dopo συμβεβηκός il punto in alto del Volk. (o il punto interrogativo del Creuz.) legando tutto in una sola interrogazione: così, anche lo Harder (I, p. 169).

2 ⟨ 172, 25 ⟩ espungo ἡ accanto a οὐσία con Müll.

3 ⟨ 173, 3 ⟩ τὰς οὖν ποιότητας ⟨ τὰς ⟩ ἐκεῖ Heintz - Harder (*Gnomon* 1928, p. 644).

4 ⟨ 173, 12 ⟩ ἐν μὲν κύκνῳ. La lezione è sicura; ma poiché lo stesso Plotino riconosce, poco oltre (6 ⟨ 173, 24⟩) che il bianco non è *costitutivo integrante* nel cigno, ameremmo

leggere ἐν μὲν χιόνι come fa il Bréh. che congettura da Simplicio (*In Physica* 48, 6 Diels). Io credo che si tratti di negligenza plotinica. (v. Harder I, p. 170): beim Schnee; e Bréh.: dans la neige.

4 ⟨ 173, 13 ⟩ Ristabilisco la lez. mss.: ἢ τὸ λευκὸν τὸ μὲν contratta dal Müll. in ἢ τὸ μέν.

5 ⟨ 173, 15 ⟩ Con Harder seguo qui il Fic. nel rendere il valore di ἢ diverso dal consueto ἢ plotiniano: 'forte vero, quod quale dicitur distinguendum est'; e Harder: 'Vielleicht sint aber... zu scheiden usw'.

6 ⟨ 173, 28-9 ⟩ πυρὸς πυρότης ἡ θερμότης mss. Creuz. Kirch. | Müll. dà l'articolo a πυρότης e muta l'articolo di θερμότης nella disgiuntiva ἤ: accetto solo la seconda congettura.

7 ⟨ 173, 32 ⟩ dinanzi ad ἄτοπον: καὶ mss. non καίτοι di Kirch.

8 ⟨ 174, 5 ss. ⟩ Secondo Bréh., qui Plotino utilizza Plat. *Epist.* VII, 343 b.

9 ⟨ 174, 13 ⟩ πῶς οὐκ ἐξ οὐσίας οὐσία mss. e Kirch. | Fic.: 'quomodo ex non essentii conficiatur essentia'. Quindi, ἐξ οὐκ. E, similmente, poco oltre ⟨ 174, 16 ⟩ ove però il *dicimus* di Fic. non autorizza ad emendare il λέγοντες che può stare (Vitr. λέγομεν).

10 ⟨ 174, 19 ⟩ ὄντως dei mss. è più efficace del τοῦ ὄντος che Volk. desume, penso dal Fic.: 'in entis ipsius differentiis' | ὄντος è del Vat. e non vale; comunque, il Volk. erra due volte perché scrive οὕτως nel suo app. Bene il Kirch. che lascia ὄντως nel testo. Müll. trae da οντως (sic) ὄντος che lascia senza articolo.

II

12 ⟨ 174, 32 ⟩ Mss.: τὸ γένος τοίνυν οὐσία ἔσται, τὸ σῶμα. Müll. e Volk. espungono τὸ γένος. Harder espunge τὸ σῶμα.

13 ⟨ 175, 4 ⟩ riprendo ἀντιτυπίας dei mss. che Müll. emenda, col Vitr. in ἀντὶ τοῦ πυρός.

14 ⟨ 175, 15 ⟩ Mss. | ἐνέργειαι αἱ αὐτῶν: Il Vitr. espunse αἱ (e il Müll. αἱ αὐτῶν) senza che il testo acquistasse in chiarezza.

Per αἱ, l'aveva già fatto il Creuz. che nessuno cita. Veramente αἱ αὐτῶν sembra lezione enneadica: EA B MN Q. Mi sembra felice la congettura di Heintz ripresa da Harder: αὗται da $αυτ^{αι}_{ων}$. La quale io seguo.

15 ⟨ 175, 27 ⟩ L'espressione ταύτην — αὐτῆς è considerata glossa ed espunta dal Müll.

III

17 ⟨ 176, 7 ⟩ ἐναλλαγήν dal Creuz. in poi, spesso silenziosamente.

18 ⟨ 176, 17 ⟩ riprendo l'espressione sospetta al Creuz. ed espunta dal Müll.

19 ⟨ 176, 27 ⟩ riprendo οὐσίαν esp. dal Kirch.

19 ⟨ 176, 28 ⟩ Accetto μένον per μόνον dal Müll.

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΔΙ' ΟΛΩΝ ΚΡΑΣΕΩΣ

LA MESCOLANZA PERMEANTE IL TUTTO

Enneade II, 7 ⟨ 37 ⟩ Testo, p. 212.

Titolo

Il titolo, uniforme, περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως, echeggia l'inizio stesso del trattato (v. *États*, p. 11).

I

3 ⟨ 177, 12 ⟩ παρ' ἑκατέρας. Mss. e Creuz. È errata. ' utriusque ' Fic. Quindi, παρ' ἑκατέρου Kirch. Müll. (che non avverte) Volk. Bréh.

4 ⟨ 177, 22 ⟩ Discute il passo Harder (*Gnomon*, 1928 p. 644): οὗ δὲ μὴ μείζων ὁ τόπος γίνεται, ἀέρος τινὰς ἐξόδους αἰτιῶνται unverständlich; es muss einem Einwand gegen die δι' ὅλων κρᾶσις ausgewichen werden. Also: οἱ δέ, μὴ μείζων ὁ τόπος γίνηται κτλ. La congettura, facile e seducente, fu abbandonata dallo stesso filologo che diede poi a οὗ l'intelligibile senso di ' dove ' e tradusse (1936) serbando οὗ e γίνεται. Le serbiamo noi ancora.

5 ⟨ 177, 25 ⟩ οἱ δ' αὖ οἱ τὴν δι' ὅλων κρᾶσιν (o κράσεως) εἰσάγοντες. Müll. espunge post οἱ δ'αὖ, tutta la frase che in B è segnata di una crocetta s. l.

6 ⟨ 178, 5 ⟩ δεύοντα mss. A rigore potrebbe stare con un acc. di rel. ὑγρόν; Kirch. emendò in δεῦον e Volk. alterò διαρρεῖν in διάρρεον ed espunse un secondo τὸ ὑγρόν. La versione di Fic. è ben conservatrice: ' addent in artificiis quibusdam, quando tenuia continuaque sunt, videri ea saepe per totum humore madentia instillantiaque, atque in alteram partem humorem indè transfluere '. Accetto tuttavia solo δεῦον, sospettando che il trapasso da δεῦόν a δεύοντα sia dovuto ad αὐτά.

8 ⟨ 178, 17 ⟩ οὐ δή A B e Kirch. | οὗ δή C F[mg] Fic. ubi. È la lezione di Müll., di Volk e di Bréh., che accetto anch'io.

9 ⟨ 178, 18 ⟩ Leggo ἀλλὰ ἐνταῦθ' con Kirch. espungendo εἰ che Müll. attesta in C.

9 ⟨ 178, 21 ⟩ Trasposizione innocente di Volk. I mss. hanno οὕτως ἂν γένοιτο οὐχ.

9 ⟨ 178, 24 ⟩ συνάψαι mss. | Seguo l'emendazione συνάψασαι del Kirch.

9 ⟨ 178, 24 ⟩ οὐδ' ἡ αὔξη mss. Errore evidente (cfr. l. 26 ὥστε αὔξην μὴ γίνεσθαι) emendato già dal Fic. ' ubi potest fieri augmentum '. Quindi, bene gli Edd.: οὗ δὴ αὔξη.

10 ⟨ 178, 27 ⟩ ricuso τοῦ ins. dal Volk. che toglierebbe una voluta indeterminazione; né ritengo necessario il suo χωρεῖ perché l'idea del pervadere è tutta in quel διά; riprendo καὶ espunto.

10 ⟨ 178, 30 ⟩ L'inserzione di οὐ ad opera del Kirch. svisa qui il pensiero di Plotino.

10 ⟨ 178, 31 ⟩ λέγοιεν mss. Si può premettere εἰ col Kirch. ovvero emendare, col Volk., in λέγοντες.

10 ⟨ 178, 32 ⟩ λέγοντες mss. e Kirch. Può stare. Volk. λέγοιεν ἄν. | Müll., più efficacemente, λέγουσιν.

II

13 ⟨ 179, 11 ⟩ ἢ inserzione del Kirch. Risale a Fic. che l'aggiunse in mg. al suo F. e fu già notata dal Moser, il collaboratore di Creuz. Preferisco tuttavia la lettura del Müll. ἢ βίβλος a quella del Volk: ἢ ἡ βίβλος.

13 ⟨ 179, 13 ⟩ σῶμα A¹mg. Ci fu nell'archetipo?

14 ⟨ 179, 19 ⟩ ὑδατίνης del Volk. è superflua.

14 ⟨ 179, 21 ⟩ Pongo, con Harder, un punto interrogativo dopo ποιότης, a meno che non si preferisca veder nella frase, una obiezione, dal momento che manca ἆρα; ma la caratteristica ἢ sembra sia riservata alla bocca del Maestro.

14 ⟨ 179, 22 ⟩ ποῦ ὄντα τοῦ ὕδατος mss. | Scoperse l'errore Fic. che scrisse ὄντος in mg. al suo F (ne dà fede Tengström).

17 ⟨ 180, 4 ⟩ dopo ποιότητας Kirch. espunge τᾶς seguendo il Creuz.

18 ⟨ 180, 15 ⟩ accetto dal Volk. ἡ a specificare ἰδία ποιότης.

19 ⟨ 180, 19 ⟩ (non 28, come nell'app. del Volk.) ἀλλ' εἰ mss. | accolgo ἀλλ' ἢ dal Kirch. (95, 13 non 15 come nell'apparato di quest'ultimo).

III

20 ⟨ 180, 22-3 ⟩ elimino σὺν ὕλῃ inserito dal Volk. che vuol anticipare qui il concetto della l. 25, ove poi ripete συγκείμενον, bilanciando i testi.

20 ⟨ 180, 23 ⟩ espungo, col Müll. e col Volk. ἡ σωματότης tra τι e καὶ: evidente dittografia.

20 ⟨ 180, 26 ⟩ τοῦτο mss. è sufficiente | ταὐτὸ Volk.

21 ⟨ 180, 32 ⟩ riprendo λόγον espunto malamente dal Volk.

ΠΕΡΙ ΟΡΑΣΕΩΣ Η ΠΩΣ ΤΑ ΠΟΡΡΩ ΜΙΚΡΑ ΦΑΙΝΕΤΑΙ

LA VISTA; OVVERO PERCHÉ LE COSE LONTANE APPAIONO PICCOLE

Enneade II, 8 ⟨35⟩ Testo, p. 218.

Titolo enneadico: περὶ ὁράσεως ἢ πῶς τὰ πόρρω μικρὰ φαίνεται. In U dopo πόρρω v'è ὄντα (*État*, p. 12). Il titolo che si legge nelle edizioni di Kirch. e di Müll. non è autentico. Volk. e Bréh. hanno adottato il titolo della Tavola che coincide con quello del Canone. Si noti, in questo, l'*incipit* diverso.

1

1 ⟨181, 11⟩ spezzo il periodo dopo φῶς.

2 ⟨181, 12⟩ ἢ A[1sl].

2 ⟨181, 12⟩ μεμορφωμένον AF μεμονωμένον A[1sl] F[sl] | Nessuna edizione riporta la lezione di AF ch'è da rigettarsi.

2 ⟨181, 13⟩ riprendo γινομένου, espunto dal Volk. e apro un inciso che chiudo dopo ποιοῦ | καὶ αὐτοῦ καὶ ποίου mss. | καὶ αὖ τοῦ ποιοῦ Volk. | αὐτοῦ καὶ τοῦ ποιοῦ Müll. al quale aderisco.

3 ⟨181, 22⟩ συνδιαιρούμενα mss. | mal si collega: preferirei leggere, con Harder, συναιρούμενα.

4 ⟨181, 25⟩ ἐλάττους mss. è riferito a φωναί | Volk. emenda in ἐλάττω per collegarlo a μεγέθη.

5 ⟨ 182, 6 ⟩ riprendo οὐ espunto dal Volk.: è essenziale.

7 ⟨ 182, 13 ⟩ τὸ εἰδός ἐστι mss. Kirch. Müll. Non è affatto chiara. Accolgo la lezione di A[1mg] B C τὸ ἧττον ὅ ἐστι. Essa piacque già al Fic.

8 ⟨ 182, 19 ⟩ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἑκάστων omesso nella versione di Bréh. (non nel testo) e in quella di Harder.

8 ⟨ 182, 21 ⟩ καθ' ἕκαστον εἶδος mss. e Kirch. | καθ' ἕκαστον ὄψις Fic. Creuz. Müll. Volk. | Bréh., dopo εἶδος legge μετροῦντα invece di μετροῦσα. Mi attengo ai mss., aggiungendo però ὄψις che trovo, poco oltre, sottintesa per ben tre volte: 11 ⟨ 183, 3 ⟩ prima di διεξοδεύουσα, 12 ⟨ 183, 9 ⟩ dopo καταλείπει, 14 ⟨ 183, 22 ⟩ dopo πᾶσα.

9 ⟨ 182, 23 ⟩ riprendo δὲ dei mss. | Volk. ha τε.

9 ⟨ 182, 30 ⟩ riprendo ὄψεως, col Müll., contro Kirch. che l'espunge. Volk. vi premette l'articolo. ch'è forse necessario.

11 ⟨ 182, 32 ⟩ accolgo τὸ, dal Kirch.

11 ⟨ 183, 2 ⟩ (non 1 come sta in Volk. che confonde con ὅσον ἐστὶ del rigo precedente). Traspongo col Kirch. Müll. Bréh. ἐστίν ὅσον in ὅσον ἐστὶν *ex Fic.* (così, F).
Resto perplesso sulla lezione αὐτοῦ perduta del tutto nella volgata, pur essendo attestata in A[1sl] F B C.

II

12 ⟨ 183, 9 ⟩ καταλείπει τὴν λοιπὴν ἔξωθέν τι ὁρῶσαν mss. | Volk. emenda λοιπὴν in ὄψιν che è semplicemente sottinteso. Vedi nota a 8 ⟨ 182, 21 ⟩.

12 ⟨183, 10⟩ La lezione dei mss. rispettata dal Kirch. e dal Müll. è eccellente: ἢ ἄλλο τι ἢ ὄν τι ἔξωθεν ὅλως. È male che Volk. espunga ἢ e il secondo τι.

14 ⟨183, 25⟩ γωνίας τοῦ ἐλάττω φαίνεσθαι τὰ πόρρω αἰτιῷτο mss. Già il Creuz. sospettò una interpolazione da τοῦ ἔλαττον sino a φαίνεσθαι; sicché Kirch. Müll. Volk. la espungono. A me pure sembra una glossa mirante, alquanto ingenuamente, a concludere con un riecheggiamento della prima frase i cui termini, quasi simili, si noti, vengono ripetuti in ordine inverso.

ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΓΝΩΣΤΙΚΟΥΣ

CONTRO GLI GNOSTICI

Enneade II, 9 ⟨33⟩ Testo, p. 222.

Titolo

Nell'ordine logico, definitivo, per Enneadi che Porfirio assegna ai trattati plotiniani (*Vita*, XXIV) questo è collocato nel gruppo περὶ κόσμου καὶ τὰ τῷ κόσμῳ ἀνήκοντα ed ha per titolo: 'Contro coloro che dicono che il demiurgo del mondo (e il mondo stesso) è cattivo' (πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας). Invece, nell'ordine cronologico, attestatoci dallo stesso Porfirio (*Vita*, V) esso è il XXXIII ed è posteriore al primo incontro tra Porfirio e Plotino; il titolo diverso, più semplice, ma più direttamente e determinatamente polemico, πρὸς τοὺς γνωστικούς (*Vita*, V) è ripetuto da Porfirio (ivi, XVI): γράψας δὲ καὶ βιβλίον, ὅπερ πρὸς τοὺς Γνωστικοὺς ἐπεγράψαμεν κτλ. Si può opinare che questo 'Contro gli gnostici' sia stato il primitivo titolo che corse per la scuola? In essa (è noto da *Vita*, IV) i trattati del maestro erano variamente intitolati (ἅ διὰ τὸ μὴ αὐτὸν ἐπιγράφειν ἄλλος ἄλλο ἑκάστῳ τοὐπίγραμμα ἐτίθει). Giova ricordare qui la negligenza per non dire il fastidio con cui Plotino riguardava i suoi scritti che non voleva neppure rileggere, come qualcosa di morto che uscito dalla sua unità interiore, non gli appartenesse più. Porfirio, peraltro, afferma di averlo dato lui, il titolo (ἐπεγράψαμεν). Forse voleva significare di averlo determinato. Il problema ha un valore perché può aiutarci, risolto che sia, a individuare l'oggetto

della critica plotiniana. Bousset, per esempio, esclude che si tratti di sette cristiane (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 186 e passim); M. Heigl (*Plotini adversus Gnosticos libellum*, Landshut 1832) pensa che il trattato sia anticristiano e non semplicemente antignostico. Certo fa pensare il fatto che Porfirio abbia tolto la parola ' gnostici ' nella seconda redazione del titolo. Vero è che egli mirava a far adagiare il trattato nella serie dei problemi riguardanti il mondo: di qui lo sviluppo del titolo e il suo carattere più generale. O si celava qui, nell'editore, il futuro autore del κατὰ Χριστιανῶν?

Grande importanza ha, per la questione, il Cap. XVI della *Vita di Plotino*: γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας κτλ. Inoltre, lo scolio in E UC sembra identificare gnostici e cristiani (*États*, p. 349 e *Manuscrits*, p. 157).

Πρὸς τοὺς Γνωστικοὺς mss. | Πρὸς τοὺς Γνωστοὺς CM. Su questa bizzarra lezione di Demetrio Trivolis vedi *États*, pp. 12-13.

I

1 ⟨ 184, 2 ⟩ ἁπλῆ φύσις mss. non φύσις ἁπλῆ di Volk. che si rifà a Ficino: ' ipsius Boni naturam esse simplicem atque primam '. Ma è più prudente non turbare il ritmo e il movimento di questo preludio così plotiniano, nell'ampio giro del pensiero.

2 ⟨ 184, 7 ⟩ ταύτην δὴ (ADarm.MarcB, mentre δεῖ B C) νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν mss. E Ficino: ' intelligendum est unam nos eandemque naturam significare ', come se fosse μίαν καὶ τὴν αὐτὴν al posto di ταύτην. Heigl fece sua tale emendazione che dal Kirch. in poi passò nella volgata moderna. Ma ταύτην è, forse, in posizione enfatica e l'editore dovrà serbarla, pure se al traduttore sia lecito imitare qui Marsilio. Credo però che ταύτην sia, oltre che vera, buona lezione.

3 ⟨ 184, 12 ⟩ τὸ inserz. del Kirch. accolta dal Müll., dal Volk. dal Bréh. Non è necessaria.

6 ⟨ 184, 21 ⟩ λοιπὸν δέ mss. e Creuz. non λοιπὸν δὴ di Kirch. e dei posteriori.

6 ⟨ 184, 24-25 ⟩ tra ἀρχῆς e πάντων riprendo τῆς espunto dal Volk.

7 ⟨ 184, 27 ⟩ γελοῖον γὰρ è contrassegnato dal ση′ di U.

9 ⟨ 185, 10 ⟩ τούτου γρ. τοῦτο J^{1mg} o J^{2mg}.

9 ⟨ 185, 12 ⟩ Ricalca il passo Proclo, *Elementa theologiae* ed. E. R. Dodds Oxford 1933, 168 p. 146, 16-20; Πᾶς νοῦς κατ' ἐνέργειαν οἶδεν ὅτι νοεῖ· καὶ οὐκ ἄλλου μὲν ἴδιον τὸ νοεῖν, ἄλλου δὲ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ. Ogni intelligenza in atto lo sa che ella pensa; vale a dire che il pensare e il pensare di pensare non si appartengono in proprio a due soggetti diversi.

10 ⟨ 185, 15 ⟩ Accetto δὲ invece di γὰρ da Harder.

10 ⟨ 185, 16 ⟩ τῷ ins. di Heigl, seguito da Kirch. Müll. Volk. Breh. Lo ricuso.
ἐνόει mss. non νοεῖ del Müll.

11 ⟨ 185, 25 ⟩ Mss.: εἶεν | Heigl: εἶμεν *ex Ficino* ' simus '. Accolgo la necessaria emendazione.

11 ⟨ 185, 26 ⟩ ἔχομεν mss. | Si può leggere col Kirch. ἔχοιμεν. Fic. ha ' afferret ', Heigl ἔχοι ἄν. Bréh. che serba εἶεν dà ἔχοιεν.

12 ⟨ 185, 26 e ss. ⟩ Ancora Proclo (o. c., ivi): Εἰ γάρ ἐστι κατ' ἐνέργειαν νοῦς καὶ νοεῖ ἑαυτὸν οὐκ ἄλλον ὄντα παρὰ τὸ νοούμενον, οἶδεν ἑαυτὸν καὶ ὁρᾷ ἑαυτόν· ὁρῶν δὲ νοοῦντα καὶ ὁρῶντα γινώσκων, οἶδεν ὅτι νοῦς ἐστι κατ' ἐνέργειαν. Basta infatti sup-

porre un'intelligenza che esista attualmente e che pensi se stessa non come qualcosa di diverso dall'oggetto del pensiero, ecco che ella conosce se stessa e vede se stessa: ma, vedendosi pensante e pensandosi veggente, acquista la coscienza di essere intelligenza in atto.

14 ⟨ 186, 4 ⟩ Tra ἐπεισάγοι e ἐπί Volk. espunge τὴν e Müll. rifiuta tutta l'espressione tra i due τὴν. Può stare.

14 ⟨ 186, 5 ⟩ νοεῖν ins. Creuz. prima di ὅτι νοεῖ. È necessario. Müll. è scandalizzato di questa situazione: νοεῖ *ter* A *semel* B *bis* C. Si veda *Manuscrits*, p. 157.

II

17 ⟨ 186, 19-20 ⟩ Un disegno di Marco Bathos (*Manuscrits*, p. 283) fa da commento al luogo plotiniano nel codice VindC: un uomo con la testa levata verso il sole, un braccio ritto verso il sole, mentre l'altro braccio è steso orizzontalmente tra cielo e terra vogliono significare le tre parti dell'anima.

19 ⟨ 187, 2 ⟩ Volk. inserisce un altro ἀεὶ che è certo seducente; mi attengo, tuttavia, ai mss.

III

21 ⟨ 187, 12 ⟩ ἡ dopo ᾗ inserz. del Kirch. che accolgo.

21 ⟨ 187, 13 ⟩ Mss: μετὰ τοῦ πρώτως ζῆν· ζωή. | Kirch.: μετὰ τὸ πρώτως ζῶν ζῴη. Accolgo l'emendazione.

24 ⟨ 187, 22-23 ⟩ καταλειφθήσεται è attestata dallo Henry anche in E (*Manuscrits*, p. 10).

IV

25 ⟨ 187, 26 ⟩ πτερορρυήσασαν: l'espressione platonica (*Phaedr.* 246 c, 248 c) si ritroverà ancora nelle Enneadi, in varia forma: IV, 3 § 37 ⟨ 17, 17 ⟩; IV, 8 § 6 ⟨ 143, 22 ⟩; VI, 9 § 63 ⟨ 521, 10 ⟩.

25 ⟨ 187, 28 ⟩ αὐτοὶ è anche in E (*Manuscrits*, p. 10).

26 ⟨ 187, 31 ⟩ νεῦσίν mss. non νεῦσαί di Volk.

26 ⟨ 187, 32 ⟩ νεῦσιν mss. non νεῦσαι di Volk.

26 ⟨ 188, 1 ⟩ δὲ Mss. | γὰρ Harder. Non sembra necessario.

29 ⟨ 188, 17 ⟩ πάλιν mss. non πάλαι di Volk. | poco dopo πρώτῃ γρ. προτέρᾳ J[mg].

31 ⟨ 188, 24 ⟩ βέλτιον mss. βελτίων Heigl *ex Ficino* ed εἰκὼν ins. del Volk. Il contesto, certo, esige almeno la prima emendazione. Il testo plotinico, tuttavia, poté pure esser quello dei mss.

V

32 ⟨ 188, 30 ⟩ Wyttenbach, dopo ἀλλ', propone ἄτοπον *ex Ficino* ' Omnino vero absurdum est ' Creuz. preferisce ἄλογον propter literarum similitudinem; e l'inserzione sdegnata dal Kirch. (che propose nel suo *Specimen* οὐκ εὔλογον, ma si limitò a segnalare la lacuna, nel testo) fu accolta dal Müll. e dal Volk. Il testo, comunque, è chiaro anche senza inserzione di sorta, per l'efficacia di quello ἀλλ' αὐτοὺς iniziale.

32 ⟨ 188, 31 ⟩ ἐπιθυμίαν mss. e Kirch. | Leggo ἐπιθυμίας con Creuz., che l'attesta in CVat[mg] con Müll. e Volk. | Cfr. poi I, 1, *passim*.

32 ⟨ 188, 32 ⟩ παρ' αὐτῆς mss. non dà senso | παρ' αὐτοῖς Edd., dal Wyttenbach.

40 ⟨ 189, 31 ⟩ τοῦ κόσμου mss | Leggo τοῦ κόσμον col Kirch.

40 ⟨ 190, 1 ⟩ καὶ τί mss. basta | καίτοι τί Kirch.

40 ⟨ 190, 1-2 ⟩ ἢ πρὸ τοῦ κόσμου τοῦδε ἐποίησεν ἢ μετὰ τὸν κόσμον inserì il Müll. dallo *Specimen* kirchhoffiano. Certo lo sviluppo logico la richiede; ma Plotino sdegna, talora, i trapassi. Comunque, per la chiarezza, accolgo nel mio testo l'inserzione legittima, certo, logicamente.

VI

43 ⟨ 190, 17 ⟩ εἰδότων καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων ἀτύφως mss. È preferibile inserire un καὶ prima di ἀτύφως (come fa il Müll.) anziché trasporre il primo καὶ (che è necessario, perché il sapere filosofico è accompagnato da 'chiarezza di spirito' — altra volta si dirà μετὰ φρονήσεως) come fa il Volk. sulle orme del Kirch. e senza eliminare affatto τῶν Ἑλλήνων espunto dal Kirch. Per il testo platonico v. *Resp.* 514 a, 515 a, 589 e, più precisamente, 532 bc. La citazione che segue poco dopo 45 ⟨ 190, 27 ⟩ è tratta dal *Tim.* 39 e.

44 ⟨ 190, 20 ⟩ αὐτοῖς τὰ μὲν A Edd. | τὰ μὲν αὐτοῖς E BRJ US Q Henry ai futuri editori. Ci guadagna anche il testo.

45 ⟨ 190, 29⟩ ὁ τόδε ποιῶν mss. | τόδε ὁ ποιῶν Kirch. *e Platone*. Si veda ancora *Tim.* 39 e.

50 ⟨ 191, 21 ⟩ λαβόντας mss. può ben stare. | λαμβάνοντας Kirch.

51 (191, 26 ⟩ δὲ ins. Kirch. L'accetto.

52 ⟨ 192, 2 ⟩ ἐκ τοῦ πρὸς ἄνδρας mss | πρὸς espunto dal Kirch. sull'esempio del Creuz.: poiché l'oggetto di ψέγειν è in posizione prolettica, πρὸς è, forse, enneadica.

54 ⟨ 192, 9 ⟩ τὰ δὲ mss. non τά τε di Heigl.

VII

57 ⟨ 193, 3 ⟩ τὸ δ' ὅσον mss. | τὸ γὰρ ὅσον di Kirch. mi sembra necessario.

58 ⟨ 193, 7 ⟩ ὃ δ' αὐτό C | ὃ δ' αὖ τὸ AB | αὐτὸ δ'αὖ Kirch. e Müll. | τὸ δ'αὖ Heigl. | Emendazioni ugualmente applicabili ad un testo corrotto. Harder (*Gnomon*, 1928, p. 644) loda la congettura di Heigl e ne spiega la genesi: ὁ δ' (το) αυ.

61 ⟨ 193, 20 ⟩ ὅπου dei mss. ed ὅποι di Volk. non si distinguevano più nella tarda grecità.

62 ⟨ 193, 30 ⟩ ὑπὸ τούτων mss. non ὑπὸ τούτου del Volk.; perché si riferisce a αὐτῶν, al principio del periodo.

VIII

67 ⟨ 194, 18 ⟩ ἂν ins. Kirch.

70 ⟨ 194, 28 ⟩ οὐκ ins. del Volk. da non accettarsi.

IX

76 ⟨ 195, 24 ⟩ ἄλλους è anche in A (ον A[1s]) | ἄλλοις E (ον opp. ου E[s]); ma è un errore (*Manuscrits*, p. 11).

77 ⟨ 195, 25 ⟩ διττὸς ὁ ἐνθάδε βίος. Alla massima si accompagna in U il richiamo ση'.

77 ⟨ 195, 29 ⟩ μετίσχει mss. non μετίσχων di Volk.

80 ⟨ 196, 10-1 ⟩ citazione in dialetto ionico: non mi è riuscito ancora di trovarne la fonte. L'idea è già in *Od.* I, 32.

81 ⟨ 196, 17-18 ⟩ Bisogna espungere μὴ come fa, almeno praticamente, il Bréh.? Basta eliminare il punto interrogativo dopo γενέσθαι.

85 ⟨ 197, 5 ⟩ καὶ πρὸς θεοὺς ins. del Kirch. che respingo.

85 ⟨ 197, 6 ⟩ σεμνόν mss. non σεμνύνειν di Heigl. e di Kirch.

86 ⟨ 197, 11 ⟩ καὶ ὅσον mss. non καθ' ὅσον Volk.

88 ⟨ 197, 20 ⟩ Si può inserire τίμια (Kirch.) o ἄστρα (Müll.) o θεῖα (Volk.) con uguale probabilità.

89 ⟨ 197, 24 ⟩ εἰ o ἢ mss. | ἢ Creuz.

89 ⟨ 197, 25 ⟩ δ' prima di ἄλλους ed εἰ πενταπήχεις ins. Kirch.

92 ⟨ 198, 10 ⟩ εἶναι mss.; accolgo ἔστι da Volk.
ἐκεῖ πάντα καὶ mss. | Kirch. espunse πάντα attestata da Müll. in B | C e, poco dopo, emendò ἢ in εἰ. Riprendo le lezioni dei mss.

93 ⟨ 198, 14 ⟩ ἔχειν mss. | accetto ἔχει da Kirch. | πολλά mss. | accolgo πολλοὶ da Volk.

X

97 ⟨ 199, 4 ⟩ ἐκεῖνα mss. | accolgo ἐκεῖνο da Kirch.

98 ⟨ 199, 7 ⟩ τῆς τοιαύτης mss. sta bene | non τῇ τοιαύτῃ Volk.

98 ⟨ 199, 8 ⟩ θέλουσιν mss. può stare | θέλοντες Volk.

100 ⟨ 199, 18 ⟩ οὐ E B | accetto οὗ Kirch. e seguenti | Heigl propose ἅ.

101 ⟨ 199, 20 ⟩ λέγουσιν mss. | 'deducunt' Fic. donde Heigl ἄγουσιν che accolgo.

101 ⟨ 199, 21 ⟩ ἵνα σφόδρα λοιδορήσηται ὁ τοῦτο γράψας. Fic.: ut qui haec scripsit mordacius etiam conviciaretur. Dunque intende attivamente il verbo e, come osserva il Creuz. 'de uno aliquo gnostico cogitasse videtur qui librum conviciorum plenum scripserit'. E così va inteso il verbo pur se il periodo greco abbia tal movenza che non troviamo in Fic. A voler prendere il verbo passivamente (come farà Bréh.) Creuz. preferirebbe πράξας a γράψας. Volk. infine preferirebbe ληρήσῃ a λοιδορήσηται.

XI

107 ⟨ 200, 14 ⟩ ποιεῖ mss. non ἐποίει di Müll.

107 ⟨ 200, 15 ⟩ τοῦ λογίζεσθαι mss. | Accolgo τὸ λογίζεσθαι Heigl.

109 ⟨ 200, 20 ⟩ ἢ ποιῆσαι ins. Müll. Non è necessario.

XII

109 ⟨ 200, 24 ⟩ ὅλως mss. | ὅμως J^mg. inf. CUS. Con gli Edd. segno w.

110 ⟨ 200, 27 ⟩ ἐλθόντας εἰς τὸν κόσμον τόνδε ἀλλ' mss. | Riprendo εἰς τὸν κόσμον τόνδε esp. da Kirch.

110 ⟨ 200, 29 ⟩ καὶ ins. Heigl *ex Ficino*.

111 ⟨ 201, 2 ⟩ Accolgo ἐκ dal Kirch.

114 ⟨ 201, 17-18 ⟩ ὡς ἂν mss. | ἂν ὡς Kirch.

118 ⟨ 202, 3 ⟩ Riprendo φανείη mss. contro ἐφάνη Kirch.

119 ⟨ 202, 6 ⟩ οὐδ' αὐτὸ τὸ mss. | Accolgo οὐδ' αὖ τὸ Kirch.

XIII

120 ⟨ 202, 11 ⟩ ὅπου mss. | ὅποι Volk. È una sua idea fissa. Questa emendazione ricorre a ogni pié sospinto.

121 ⟨ 202, 18 ⟩ Ricorda Χάρις δ', ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς (Pind., *Olymp.* I, 30).

123 ⟨ 202, 29 ⟩ τοῦ παντός γρ. τοῦ κόσμου J^mg. US.

125 ⟨ 203, 3 ⟩ ταῦτα mss. | accolgo ταὐτὰ Kirch.

126 ⟨ 203, 7 ⟩ Accolgo προσήκει ins. dal Müll.

XIV

128-129 ⟨ 203, 15-22 ⟩ Si legga, in *Anth. lyr.* ed. Bergk, *Gnosticorum cantilena* (LXII p. 525, desunta da Origene, *Adv. Haeret.* V, 10).

133 ⟨ 204, 7 ⟩ καὶ αἵματος Mss. | ἢ αἵματος piace ad Harder.

138 ⟨ 204, 28 ⟩ μεταδιώκουσα mss. | accolgo μεταδιώκουσαν da Heigl.

138 ⟨ 204, 31 ⟩ ἔχουσα mss. | accolgo ἔχουσαν di Heigl.

138 ⟨ 204, 32 ⟩ κατεσκεύασται AB Creuz. che l'attesta ampiamente. | κατεσκευάσθαι C Müll. Volk. Bréh.

138 ⟨ 205, 1 ⟩ Tra πλέον e περὶ Volk. espunge οὕτω γάρ che io riprendo anche perché fa riscontro a τοιούτῳ. Dopo πλέον nella lacuna segnalata dal Kirch. propongo δεῖ e leggo: τὸ δὲ παρὰ τῶν ἄλλων ἐναντιώτατα κατεσκεύασται διὰ πάντων. Οὐδὲν γὰρ ἂν πλέον δεῖ· οὕτω γὰρ περὶ αὐτῶν λέγειν ἡμῖν ἂν πρέποι.

Rifiuto altresí l'inserzione οὐκ del Müll. e l'emendazione γε per γάρ pure del Müll. | οὐκ porterebbe a concludere del tutto; e perché il trattato continua? Simile osservazione vale altresi contro Volk.

XV

139 ⟨ 205, 4 ⟩ οὗτοι οἱ λόγοι E BRJ US Q. | οἱ λόγοι οὗτοι A edd.

140 ⟨ 205, 10 ⟩ ὡς mss. | πῶς Volk. che ho accolto.

142 ⟨ 205, 19 ⟩ dopo τὸ riprendo τε om. da A.

142 ⟨205, 20⟩ ἤθεσι σύμφυτον mss. non ἤθεσιν ἔμφυτον Volk.

143 ⟨205, 23⟩ αὐτοὺς mss. sta bene. | αὑτοὺς Volk.

144 ⟨205, 29⟩ Ricorda θείας κοινωνοὶ φύσεως in *I Petr.*, I, 4.

145 ⟨205, 30⟩ καλοῦ mss. | καλόν Volk. *ex Vat.*

147 ⟨206, 9⟩ πῶς καὶ mss. | καὶ πῶς Volk. | Udiamo Proclo (*In Tim.* 30 a, t. I, p. 369 19-25): E che? Non vedete qual gente volgare se ne vien cianciando di Dio e della suprema causa finale? Che dite? Non accade forse di udire ogni giorno tanti che se ne vengono fuori col 'Dio buono'? Ma il termine 'Dio' è un semplice nome se si prescinde dalla virtù — come dice Plotino —; esso non è pronunziato, dalla moltitudine, in chiarezza di spirito, ma solo a casaccio.

147-8 ⟨206, 13-15⟩ ἀρετὴ... θεὸν δείκνυσιν: ση' in U.

XVI

149 ⟨206, 17⟩ τὸ mss. non τῷ Volk. *ex Fic.* 'ex hoc ipso'; ma è forse desunto male.

149 ⟨206, 20⟩ πρότερον πᾶς κακὸς mss. non πρότερόν τις κακὸς di Volk.

151 ⟨206, 32⟩ Tra καταφρονοῦντες e μηδὲ Kirch. espunge ὅτι, giustamente: dittografia del precedente rigo.

152 ⟨207, 3⟩ λέγουσι ins. Kirch. Non occorre.

157 ⟨207, 27⟩ ἀλλὰ τυφλοῦ τινος... καὶ πόρρω τοῦ νοητὸν κόσμον ἰδεῖν ὄντος [ὃς τοῦτον οὐ βλέπει] Deutliches Glossem zu πόρρω τοῦ ἰδεῖν ὄντος — Così Harder in *Gnomon*, 1928, p. 644. Esito, tuttavia, a scacciarla dal testo.

157 ⟨207, 28⟩ τὸν ins. Kirch. Danneggia.

157 ⟨207, 29⟩ ὃς τοῦτον γρ. εἰς τοῦτο J^mg US.

158 ⟨207, 30⟩ cfr. I, 3, §§ 4, 5.

159 ⟨208, 4⟩ τῶν τῆς mss. è eccellente. | τὰ τῆς Kirch.

160-1 ⟨208, 8-15⟩ Cfr. *Phaedr.*, 251 a e.

161 ⟨208, 15⟩ λαμβάνειν. Mss. | λαμβάνει Volk. dal Cod. Mon. Quale?

XVII

162 ⟨208, 20⟩ εἶπε mss. è ottimo, non εἰπεῖν ed. pr. Volk.

163 ⟨208, 24⟩ κατὰ τὸ mss. | accolgo καὶ τὸ Kirch.

163 ⟨208, 25⟩ τοῦ γενομένου | accolgo τὸ γενόμενον.

164 ⟨208, 25⟩ διοικούσης mss. è sostenibile non διοικοῦσαν Fic. 'gubernantem'; e Volk.

165 ⟨209, 4⟩ κατὰ κόσμον mss. non κατὰ κόσμου del Kirch.

168 ⟨209, 19⟩ καὶ πῶς διατιθέντες mss. è ottimo, non κακῶς διατεθέντες Kirch.

174 ⟨210, 12⟩ τι ins. Heigl.

Il concetto di ἐμπόδιον (§ 162) è in *Phaed.* 65 a e passim; la negazione dello φθόνος nel coro divino e nella Bontà è in *Phaedr.* 247 a; *Tim.* 29 e.

XVIII

178 ⟨ 210, 31 ⟩ ποιεῖται δυσχεραίνειν, ἀγαπῶν può stare | ποιεῖ ταῦτα δυσχεραίνων, ἀλλ' ἀγαπῶν Vitr.

179 ⟨ 211, 3 ⟩ Si legga Ireneo: Πτολεμαίου πρὸς Φλώραν (PG, 7, *Fragmenta gnostica*, p. 1281-92). La lettera s'inizia con ἀδελφή μου καλὴ Φλώρα e si chiude con ἀδελφή μου Φλώρα.

179 ⟨ 211, 6 ⟩ στόματι μαινομένῳ. L'espressione ha il sentore di citazione da un tragico: cfr. μαινομένᾳ κραδίᾳ in *Theb.* 781; μανείσᾳ πραπίδι *Bacc.* 999; cfr. altresì Plat. *Pol.* VIII, 565 E: στόματι ἀνοσίῳ.

181 ⟨ 211, 12 ⟩ τοῖς ἔξωθεν προσπίπτουσιν ἡδέσιν [ἢ ὁρωμένοις] (v. *Gnomon*, 1928, p. 644). Le ragioni sono buone per riconoscervi con Harder la glossa. Ma è prudenza serbare una parola che potè pure cadere come un negligente esempio prima dalle labbra del maestro e poi, nel rapido ricordo, dalla penna del frettoloso scrittore.

183 ⟨ 211, 19 ⟩ μιμούμεθ' ἂν mss. | accetto μιμοίμεθ' ἂν Heigl.

184 ⟨ 211, 29-30 ⟩ L'espressione è in *Phaedr.*, 246 b (vedi nella versione del Diano la interpretazione opposta a quella del Wilamowitz a p. 104 dell'ed. laterziana) Plotino la ripeterà in IV, 3 § 37 ⟨ 17, 11 ⟩ e in III, 4 § 4 ⟨ 261, 16 ⟩.

185 ⟨ 211, 30 ⟩ per φιλοσωματεῖν cfr. *Phaedr.*, 68 b.

INDICE

ENNEADE PRIMA

---

§ Si adona, qui ancora, per comodità dello studioso, sia la Tavola sistematica che il Canone cronologico (la prima cifra segna il posto del trattato nella enneade; l'altra cifra, tra parentesi angolari, fissa l'ordine dello scritto nella serie cronologica). Ogni trattato reca il numero dei capitoli (la cui divisione risale al Ficino) e dei paragrafi (dovuti allo Harder) per render facile la ricerca.

Si noti bene che la successione degli scritti plotiniani è capricciosamente alterata nel testo kirchhoffiano e nella tabella che il Volkmann fece sua. Nel terzo volume di questa versione italiana, si darà, con l'indice dei nomi e delle cose, una sinossi dei vari ordinamenti.

ENNEADE SECONDA

COMMENTARIO CRITICO

ENNEADE SECONDA: